

**LINGUISTISCHER BEITRAG
FÜR EINE GESCHICHTE UND
ETHNOGRAPHIE DES KÖRPERS BEI DEN
GUARANÍ**

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Grades eines Doktors der
Philosophie
dem Fachbereich Gesellschaftswissenschaften
und Philosophie
der Philipps-Universität Marburg

vorgelegt von

Cándida Graciela Chamorro Argüello
aus Concepción – Paraguay

2007

Vom **Fachbereich Gesellschaftswissenschaften**
und Philosophie als Dissertation

angenommen am 17.12.2007 (Datum

Annahme durch die Prüfungskommission)

Tag der Disputation / mündlichen Prüfung

04.04.2008

Gutachter: Prof. Dr. Mark Münzel

Dr. Bettina Schmidt

APORTE LINGÜÍSTICO PARA UNA HISTORIA Y ETNOGRAFÍA DEL CUERPO EN LOS PUEBLOS GUARANÍ

Tese de Doctorado

presentado a la Facultad de Ciencias Sociales y
Filosofía de la Universidad Philipp de
Marburg – Alemania como requisito parcial
para obtención del Grado de Doctor en Filosofía

Presentado por

Cándida Graciela Chamorro Argüello
de Concepción – Paraguay

2007

*La lengua guaraní es “tan universal, que dominaba ambos mares,
el del Sur por todo el Brasil, y costearlo a todo Perú, con los dos mayores
ríos que conoce el planeta, que son el de La Plata, cuya desembocadura en
Buenos Aires es de ochenta leguas y el Gran Marañón, que no le es inferior en
nada, que pasa muy cerca de la ciudad de Cuzco, llevando sus aguas al Mar del
Norte” - Montoya, Tesoro, A los padres religiosos.*

Ambue ohayhúva
ha oñemombareteséva
ko ñe'ẽ guaraníme guarã,
amboapyka che jeporekakuemi
ko kuatiáre

AGRADECIMIENTOS

Para escribir esta obra conté con la impagable cooperación de personas y entidades. Bartomeu Melià me abrió senderos hacia el guaraní jesuítico. Ivorí Garlett - en memoria - me ayudó en la primera fase de investigación en los léxicos. Wolf Dietrich me mostró caminos para los estudios lexicográficos, leyó todos los manuscritos y me brindó oportunos esclarecimientos lingüísticos, me abrió su biblioteca y su casa, juntamente con su esposa Marta Dietrich. Mark Münzel me recibió como doutoranda, me apoyó como investigadora y apostó en la concretización del proyecto de investigación en una tesis doctoral.

Thiago Chamorro me sostuvo con su energía y coraje juveniles, así como con sus lecturas, cuando a mí me faltó el ánimo y me parecía perder el horizonte. Angela Weber, Christoph Otterbeck, Renate y Heinrich Junck y Heike Thote, amigas y amigos de Marburg, me brindaron su hospitalidad y su inestimable ayuda, así como Lusmarina Campos García y Federico Besnard, de Ginebra. Silvio Liuzzi y Antonio Caballos me ayudaron a dirimir dudas ortográficas y semánticas en el guaraní de Montoya. Michael Biehl me ayudó a montar una tabla de caracteres para la grafía del guaraní. Daniel Chiquete leyó las últimas páginas del trabajo escritas a prisa en Hamburgo. Bärbel Fünfsinn hizo posible que Silvia Huber tradujera la introducción al alemán. Adelina Pusineri, Raquel Zalazar, Aníbal e Isabel Sánchez, Sergio y Blanca Lauseker, me atendieron con solicitud cuando les pedí que me enviran materiales desde Paraguay.

Joana Chamorro cuidó en los últimos meses de la infraestructura de nuestra casa. Juliane Vieira, Carla, Jandir, Estela y Silvia Zanchett también asumieron mis responsabilidades, cuando estuve ausente de casa. Mis joyas, Jaciara y Aramí, así como Walter, precindieron de nuestro tiempo común y persistieron en recordarme que había otras cosas importantes.

Mis colegas y amigos Jorge Eremites, Protasio Langer, Eudes Fernando Leite me apoyaron leyendo mis escritos y dándome valiosas sugerencias. Levi Marques Pereira solícitamente leyó todas las páginas de mi trabajo y me ofreció oportunas observaciones en el campo de la etnografía kaiová. Carlos Mareco también leyó todo el trabajo y me ayudó sobremanera

a mejorar el texto en español. Dayani Vieira y Priscila Pavianne se encargaron de formatar la versión final del trabajo. Ricardo Oliveria contribuyó con la lectura de algunas obras útiles para la última fase de la investigación.

Mis interlocutores e interlocutoras guaraní asumieron conmigo la tarea de alumbrar y aclarar, *ñemoesakã*, las dudas levantadas en los documentos, además de compartir sus conocimientos. Sin sus aportes habría sido imposible escribir la obra.

La Universalidade Estadual de Maringá, la Missionsakademie an der Universität Hamburg y la Universidade Federal da Grande Dourados me posibilitaron, sucesivamente, el tiempo para investigar.

Es mi deseo que todas esas personas y entidades mencionadas sean promovidas con la finalización de esta obra y acepten mis agradecimientos, ¡*aguyjevete, che py'áite guive!*

NOTAS SOBRE LA ORTOGRAFÍA

La ortografía original del guaraní y del castellano de Montoya fue modificada en esta obra. El castellano, he actualizado de acuerdo a las reglas actuales vigentes. Para el Guaraní, la modificación consistió en la reducción de los acentos, separación o unión de palabras, conforme el caso (si lexemas o morfemas átonos o tónicos), en la substitución de algunas letras y en la inclusión del apóstrofe para marcar el *glotal stop*. Para la sustitución de los caracteres usados en el las fuentes he seguido la tabla de equivalencia usada por Bartomeu Melià (1993) en la reedición del Arte de la Lengua Guaraní, de Ruiz de Montoya.

Para la transcripción de los datos recogidos en campo he procedido de la siguiente manera: uso **ch** con el mismo valor sonoro que estas dos letras juntas tienen en portugués; **g** y **h** como en alemán, con la observación de que en el dialecto mbyá-guaraní ese sonido no existe. La **j** corresponde al sonido palatal fricativo [j], a veces representado en la etnografía kaiová por **dj**. Uso **k** para la oclusiva sorda velar, **ñ** como la ñ en Español y del mismo modo **r**, como en la palabra española *oro*, **s** para la fricativa alveolar, con la particularidad de que los mbyá la pronuncian *ts*, y **v** como en portugués. El apóstrofe ' (como aparece en la palabra *ka'a*) representa la oclusiva sorda glotal, que marca un corte o un salto en la pronunciación. Para representar las oclusivas sonoras nasales, recurro a **mb**, **nd** y **ng**.

El guaraní tiene seis vocales. Las cinco primeras suenan más o menos como en español, la sexta vocal está representada por medio de **y** y es una vocal alta central. Como todas las seis pueden ser nasalizadas, sube a doce el número de vocales en guaraní. En cuanto a los acentos, las palabras oxítonas no son acentuadas, las paroxítonas y las proparoxítonas sí. Cuando los lexemas aglutinan sufijos monosilábicos o polisilábicos átonos, permanece la acentuación original del lexema, lo cual está marcado gráficamente.

Cuando la señal de acento (´) coincide con la señal de nasalización (~), ésta asume la función tónica. Palabras guaraní, como los etnónimos mbyá y kaiová, de uso frecuente en esta obra, llevan acento según las reglas vigentes en español, con el fin de inducir su correcta pronunciación. Transcribo documentos antiguos en guaraní, aproximando la escritura antigua al patrón de la escritura del guaraní actual. Sin embargo, cuando la cita es de un registro reciente, opto por mantener la transcripción usada en las fuentes consultadas.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 15

- 1 - Tema y problemática, 15*
- 2 – Justificativa, 17*
- 3 - Mi trayectoria con los pueblos guaraní, 21*
- 4 - Sobre el contenido de la obra, 23*
- 5 - Sobre el formato de la obra, 28*

EINLEITUNG30

- 1 - Thema und Problematik, 30*
- 2 – Legitimation, 31*
- 3 - Mein Weg mit den Völkern und Sprachen der Guaraní, 35*
- 4 - Der Inhalt der Arbeit, 38*
- 5 - Über das Format der Arbeit, 44*

PRIMERA PARTE

1 - SOBRE EL ITINERARIO DE ESTA

INVESTIGACIÓN 45

- 1.1 - Metodología, 45*
 - 1.1.1 - Hermenéutica, 45*
 - 1.1.2 - Teoría del Método da Acción, 48*
- 1.2 - Interdisciplinaridad, 49*
- 1.3 - Objetivos, 52*
 - 1.3.1 - Objetivos Generales, 52*
 - 1.3.2 - Objetivos específicos, 52*

2 - SOBRE ANTONIO RUIZ DE MONTTOYA 53

- 2.1 - Promotor y defensor de lenguas y pueblos indígenas, 53*
- 2.2 - Alcance y relevancia de su obra, 62*

3 - SOBRE PUEBLOS Y LENGUAS GUARANÍ 68

- 3.1 - Guaraní, tupí, tupí-guaraní, 68
- 3.2 - Aclaraciones cuanto al uso del término “guaraní”, 73
- 3.3 - El “guaraní” de Montoya y el “tupinambá” de Anchieta, 76
- 3.4 - El guaraní en la política lingüística y misionera de la época, 80

4 - SOBRE LOS LÉXICOS DE MONTOYA Y LAS TIPOLOGÍAS DE LAS OBRAS LEXICOGRÁFICAS 86

- 4.1 - El glosario, 86
- 4.2 - El Vocabulario, 87
- 4.3 - El Tesoro, 87
- 4.4 - Diccionarios, 90
- 4.5 - Características del *Vocabulario* y del *Tesoro* de Montoya, 91
 - 4.5.1 - *Formato y extensión*, 91
 - 4.5.2 - *Su carácter lingüístico*, 92
 - 4.5.3 - *Sistema lingüístico en que se basa la obra lexicográfica*, 92
 - 4.5.4 - *Número de lenguas*, 93
 - 4.5.5 - *Selección del léxico*, 93
 - 4.5.6 - *Ordenación de materiales*, 94
 - 4.5.7 - *Finalidades específicas*, 95

5 - SOBRE EL CUERPO HUMANO97

- 5.1 - En la Historia y en la Antropología, 97
- 5.2 - La Antropología y la Historia en la Teología, 103
- 5.3 - Cuerpo hecho de carne, hueso y cultura, 108

SEGUNDA PARTE

6 - GEOGRAFÍA DEL CUERPO HUMANO 111

- 6.1 – Introducción, 111
- 6.2 - Partes del cuerpo percibidos desde afuera, 112

- 6.2.1 - 'Cabeza', *akāng*, 112
- 6.2.2 - 'Órganos de los sentidos', *andupáva*, 114
 - 6.2.2.1 - 'Ojos', *tesa*, 115
 - 6.2.2.2 - 'Nariz', *ap̃yi, tĩ*, 117
 - 6.2.2.3 - 'Boca', *juru*, 'lengua', *kũ*, 'dientes', *tāi*, 118
 - 6.2.2.4 - 'Oído', *apysakua*, 'oreja', *nambi*, 119
 - 6.2.2.5 - 'Pelo, vello, barba', *tague*, 'piel', *pi*, 120
- 6.2.3 - 'Cuello', *aju.r*, 121
- 6.2.4 - Partes del tronco, 122
- 6.2.5 - 'Senos', *kāma*, 'ombligo', *puru'ã*, 124
- 6.2.6 - Órganos sexuales y adyacencias, 125
- 6.2.7 - Miembros superiores, 128
- 6.2.8 - Miembros inferiores, 131
- 6.3 - Partes internas, 134
 - 6.3.1 - 'Oído', *apysakua*, 'nariz', *aseakuã pyko'ẽ*, 'garganta', *jase'oky'õ*, 135
 - 6.3.2 - 'Huesos', *kāng*, 136
 - 6.3.3 - 'Venas', *taju rakāng*, 'médula', *karaku*, 'sangre', *tuguy*, 139
 - 6.3.4 - 'Órganos vitales situados en la cabeza y en el tronco', *hẽgua*, 139
- 6.4 - Conclusión, 143

7 - FUNCIONAMIENTO DEL CUERPO HUMANO 146

- 7.1 - Respiración: *Pytu sẽ*, 146
- 7.2 - Los sentidos: *Andupáva*, 148
 - 7.2.1 - 'Sentido de la vista', *poroma'ẽha*, 'ver', *ahechag*, 'mirar', *ama'ẽ*, 148
 - 7.2.2 - El 'sentido del olfato', *mba'e hetuháva*, 'oler', *hetũ*, 151
 - 7.2.3 - 'Sentido del gusto', *mba'e re'ẽ andupáva*, 'degustar', *poroa'ã*, 154
 - 7.2.4 - 'La audición', *porenduháva*, 'oir', *ahendu*, 'escuchar', *ajapysaka*, 156
 - 7.2.5 - El 'sentido del tacto', *pokog porandúva*, 'tocar', *pokog*, 159
- 7.3 - 'Ruidos y sonidos', *auyvu ha pyambu*, 160
- 7.4 - Substancias o Secreciones, 164
 - 7.4.1 - 'Secreciones de la piel', *mba'e piryty, ty'ai, amby*, 164
 - 7.4.2 - 'Saliva', *tendy*, 'lágrima', *tesay*, 'mocos', *ambýu*, 'cera', *ygáu*, 164
 - 7.4.3 - 'Leche', *kamby*, 'suero', *ay*, 166

- 7.4.4 - *'Semen', ta'y rypy'a*, 167
- 7.4.5 - *'Sangre', tuguy, 'simiente de la mujer', memby rypy'a*, 168
- 7.4.6 - *'Orina', ty*, 171
- 7.4.7 - *Excreciones y secreciones del sistema digestivo*, 171
- 7.5 - El proceso digestivo, 172
- 7.6 - Movimientos de algunos órganos o partes del cuerpo, 173
- 7.7 - Transformaciones del cabello y de la piel, 176
- 7.8 - Metáforas, 176
- 7.8.1 - *El simbolismo del estómago*, 176
- 7.8.2 - *Otras metáforas*, 178
- 7.9 - Conclusión, 186
- 7.9.1 - *La respiración y el hablar*, 186
- 7.9.2 - *Los sentidos y la visión jerárquica del cuerpo*, 187
- 7.9.3 - *Ruidos y sonidos corporales versus control disciplina?* 189
- 7.9.4 - *Substancias o secreciones*, 189

8 - EROTISMO Y SEXUALIDAD 192

- 8.1 - La aproximación: *a'e*, 192
- 8.2 - Ternura: *joayhu pýu*, 195
- 8.3 - El deleite: *teko orypáva, teko ory avaete, teko ory angaipa*, 196
- 8.4 - El amante y la amante: *poroambotahára*, 200
- 8.5 - Formas de amar y de amor, 201
- 8.6 - Las caricias: *kunu'ũ, ñemboapysy*, 205
- 8.6.1 - *Acariciar con las manos y los brazos*, 206
- 8.6.2 - *Expresiones de afecto asociadas a los ojos*, 208
- 8.6.3 - *Oídos atentos, orejas calientes*, 209
- 8.6.4 - *Nariz, vergüenza e indecencia*, 210
- 8.6.5 - *Acariciar con la boca y la lengua*, 210
- 8.6.6 - *Los senos, las nalgas, los órganos sexuales y adyacencias*, 212
- 8.6.7 - *Expresiones referentes al estómago*, 214
- 8.7 - La virginidad y la castidad, 21
- 8.8 - La relación sexual, 217
- 8.8.1 - *Expresiones referentes al hombre*, 218

- 8.8.2 - *Expresiones referentes a la mujer*, 220
- 8.8.3 – *Homosexualidad*, 222
- 8.8.4 - *El orgasmo, la masturbación*, 224
- 8.9 - La ausencia y la añoranza, 226
- 8.10 - El desamor y el rompimiento del vínculo, 229
- 8.11 - Sexo y religión, 231
- 8.12 - Por la clave de la misión, 235
- 8.13 - Conclusión, 238

9 – REPRODUCCIÓN 241

- 9.1 - Expresiones alusivas, 241
- 9.2 - Concepción y embarazo, 242
 - 9.2.1 - *Expresiones generales*, 243
 - 9.2.2 - *Expresiones relativas al feto y a la criatura*, 243
 - 9.2.3 - *Expresiones relativas al hombre*, 243
 - 9.2.4 - *Expresiones relativas a la mujer*, 244
- 9.3 - Parto, 247
 - 9.3.1 - *Expresiones relativas al hombre*, 248
 - 9.3.2 - *Expresiones relativas a la mujer*, 250
 - 9.3.3 - *Expresiones relativas a la partera*, 250
 - 9.3.4 - *Expresiones relativas al bebé*, 251
- 9.4 - Esterilidad y Fertilidad, 253
- 9.5 – Aborto, 254
- 9.6 - Pistas para proseguir la investigación, 256

10 - LAS EDADES DE LA VIDA 262

- 10.1 - Expresiones alusivas al tema, 262
- 10.2 – Lactancia, 264
 - 10.2.1 - *Expresiones relativas a la mujer*, 264
 - 10.2.2 - *Expresiones relativas a la criatura*, 265
 - 10.2.3 - *Cuidados del neonato y del infante*, 267
 - 10.2.4 - *El despecho*, 269
- 10.3 - El gateo y la bipedestación, 269

10.4 – Infancia, 270	
10.5 – Juventud, 274	
10.6 - Fase de la madurez física, 277	
10.7 - Fase de la madurez de “entendimiento”, 282	
10.8 – Vejez, 284	
10.9 - La decrepitud, 288	
10.10 – Mutilaciones, 290	
10.11 - Paradigma guaraní de desarrollo y madurez, 292	
10.11.1 - <i>Desarrollo, madurez y palabra</i> , 292	
10.11.2 - <i>Pre-existencia del alma y reencarnación</i> , 294	
10.11.3 - <i>Libertad y dominio de la agresividad</i> , 295	
10.11.4 - <i>Opu'ã, 'levantarse y desarrollarse'</i> , 297	
10.11.5 - <i>Pertenecer a un fuego como condición para la madurez personal</i> , 298	
10.11.6 - <i>La palabra enseñada/oída y la palabra revelada/vista</i> , 299	
11 - CONSIDERACIONES FINALES	301
11.1 - En cuanto al método propuesto, 301	
11.2 - En cuanto a los contenidos estudiados, 304	
11.3 - Por la clave de la misión: control del cuerpo – control social, 306	
11.3.1 - <i>El 'viejo modo de ser', teko ymã, versus el 'nuevo modo de ser', teko pyahu</i> , 306	
11.3.2 - <i>'Hombre', kuimba'e, versus 'mujer', kuña</i> , 307	
11.3.3 - <i>Monogamia versus poliginia</i> , 309	
11.3.4 - <i>Partes nobles del cuerpo versus partes plebeyas</i> , 310	
11.3.5 - <i>Caritas versus eros</i> , 311	
11.3.6- <i>Cuerpo versus alma</i> , 312	
11.3.7 - <i>El control</i> , 313	
11.4 - Pistas para futuras investigaciones, 314	
FUENTES CONSULTADAS	317
ANEXOS	342

INTRODUCCIÓN

1 - Tema y Problemática

Gran parte del conocimiento histórico académico construido sobre los pueblos llamados guaraní no ha llevado en cuenta la lengua guaraní registrada en las fuentes coloniales. Con ello se ha desperdiciado la posibilidad de una aproximación mayor a la visión de mundo que esos pueblos llegaron a desarrollar y a grabar en sus lenguas. Como Aryon Dall'Igna Rodrigues (1986, p. 27ss) lo ha escrito, las lenguas indígenas son las sendas más seguras que nos aproximan del pensamiento indígena y, a veces, nos permiten conocer el otro y la otra indígena en su propia perspectiva. En ese sentido, considerando que la lengua guaraní es uno de los documentos más auténticos sobre los conflictos trabados entre indígenas y agentes de la conquista europea, me he propuesto analizar, en este trabajo, los léxicos escritos por el jesuita Antonio Ruiz de Montoya en el siglo XVII. Busco en ellos respuestas a las siguientes preguntas: (1) ¿Cómo los grupos guaraní vivían y comprendían sus cuerpos en esa época, especialmente en el ámbito erótico, sexual, reproductivo y en el del desarrollo personal? (2) ¿Cómo los misioneros y civilizadores interfirieron en ese ámbito del modo de ser indígena? (3) ¿Qué apropiaciones y resignificaciones fueron hechas, del lado guaraní y del lado jesuítico? El objeto de mi investigación es pues el cuerpo indígena, registrado en el discurso jesuítico-guaraní y enfocado precisamente por las lámparas de la antropología, de la historia y de la teología. En sus obras, el misionero tradujo para las mujeres y los hombres guaraní el ideario cristiano y los llamó a cambiar su modo de ser. Al proyectar sobre la población indígena ese nuevo imaginario, él los construía como su otro; un otro que debía apagarse para reflejar la “luz divina”. Pero Montoya también registró una serie de datos sobre el cuerpo indígena en la perspectiva indígena. Eso indica, por un lado, que su interés no se restringía a lo que él quería decir en guaraní, sino que también incluía lo que los hombres y las mujeres indígenas ya decían en su lengua. Por otro lado, eso muestra que el cuerpo humano era el blanco de la misión. En él debía echar raíces lo nuevo, tomar asiento nuevos hábitos y ser suplantada la antigua forma de vivir.

Procuro, pues, comprender lo que es dicho sobre el cuerpo, ubicando el registro de Montoya dentro del espíritu misionero y de los condicionantes y constreñimientos de aquel momento histórico. Por ser la fuente en cuestión una obra catequística, era inevitable hacer

dos lecturas de la misma. Una, para intentar comprender el proyecto misionero en el ámbito histórico y otra para identificar en la fuente elementos que explican el modo de ser guaraní, entonces. Y no podría haber hecho la primera lectura sin continuarla en la segunda, ni ésta sin haber hecho la primera. Ellas están entrelazadas en el tejido de la experiencia histórica. Por fin, para comprender mejor lo que leía recurrí frecuentemente a los grupos guaraní actuales y a los etnografados en las últimas generaciones, intentando un diálogo entre los registros históricos y la producción etnográfica.

Sobre el uso del término „etnografía“ tengo que aclarar que el mismo mantiene aquí dos de sus clásicos sentidos: 1) es producto de una investigación sobre la cultura de los pueblos llamados guaraní y 2) es método de investigación que se utiliza sobre todo del testimonio indígena sobre la cultura indígena. Así, el término „etnografía“ en el título de la obra se refiere al producto pretendido; pues con el aporte lingüístico atento para una descripción de las nociones y experiencias relativas al cuerpo en los pueblos guaraní. Ya cuando uso el término „etnografía“ como método, hago referencia al trabajo de campo que he realizado en años anteriores, en comunidades indígenas del Brasil, del Paraguay y de la Argentina, y de enero del 2006 a noviembre del 2007, de forma intensiva en aldeas del Mato Grosso do Sul y del Paraná. El intuio ha sido levantar los datos que concurrieron, en parte, para la interpretación del contenido de los documentos históricos a la luz del pensamiento y del comportamiento habitual de indígenas guaraní-hablantes, hoy. Para resguardarse de posibles asedios de investigadores e investigadoras, mis interlocutores e interlocutoras solicitaron que no tornase público sus credenciales. Ellos están identificados bajo los nombres de sus comunidades, en la relación de las fuentes consultadas.

También he aplicado recurrentemente los términos „etnografía“ y „etnográfico“ a los léxicos de Montoya. Entiendo que también en esos casos vale la explicación dada arriba, sobre el uso del término en mi trabajo, pues los léxicos son una especie de suma etnográfica, que el autor, Ruiz de Montoya, organizó en base al testimonio de sus interlocutores, que fueron sobre todo los indígenas que habitaban la región del Guairá, en las primeras décadas del siglo XVII.

Por fin, tengo que aclarar que el método etnográfico consiste en la observación directa de la vida social y de la cultura de los grupos humanos. Este procedimiento científico fue desarrollado a partir de la segunda mitad del siglo XIX, concomitantemente en Europa y en las Américas. Su efectiva consolidación en la práctica antropológica se dió con el clásico *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*, escrito por el antropólogo polonês

Bronislaw Malinowski (1884-1942) y publicado por primera vez en 1922. Otra importante referencia para la etnografía practicada en Brasil es el antropólogo francés Marcel Mauss, uno de los fundadores de la antropología moderna. Según la línea argumentativa de Mauss (1993, p. 22), la investigación etnográfica tiene que ser exacta. Sus ideas siguen la perspectiva inicial formulada por Malinowski. Para éste, así como el historiador no puede hacer misterio de sus fuentes y hablar del pasado como si lo conociese por adivinación, también quien hace etnografía tiene que dar cuenta de sus fuentes. Ocurre que esta persona es al mismo tiempo, su propio cronista e historiador. “Sus fuentes de información son, indudablemente, bastante accesibles, pero también extremadamente engañosas y complejas; no están incorporadas a documentos fijos, pero sí al comportamiento y memoria de seres humanos. En la etnografía, es frecuentemente inmensa la distancia entre la presentación final de los resultados de la investigación y el material bruto de las informaciones recogidas a través de las propias observaciones de la persona que investiga, de las acertivas de las poblaciones indígenas, del caleidoscopio de la vida tribal (Malinowski, 1984, p. 18). Por ello, no puedo dejar de asumir el grado de responsabilidad que me toca al usar los datos etnográficos históricos y contemporáneos.

2 - Justificativa

Este trabajo se ha construido básicamente a partir de dos diccionarios, el *Vocabulario* (V) y el *Tesoro de la lengua guaraní* (T), que serán mejor presentados en el capítulo tres. En esos léxicos ha quedado registrada la experiencia de diversos pueblos guaraní entre 1612 y 1637, en la región que corresponde a los actuales estados brasileños Paraná, Rio Grande do Sul, Mato Grosso do Sul y Oeste de São Paulo; a la hoy provincia argentina de Misiones; al Uruguay y al Oriente del Paraguay. Diccionarios no son apenas depósitos de palabras o inventarios de unidades léxicas. Además de revelar el universo semántico-cultural de una sociedad, ellos también son vehículos de representaciones ideológicas; por un lado, del individuo o grupo enunciador y, por otro, de la comunidad de hablantes. Los responsables por esas obras interfieren en el discurso de dicha comunidad (Bassani, 2003, p. 159-160). En el caso de Montoya, la obra es etnográficamente tan basta, que cubre casi todo el cuestionario científico (Melià, 1988, p. 43). El índice temático anexado al final de esta obra lo atesta. El autor no sólo aprendió y reprodujo el habla de sus interlocutores e interlocutoras indígenas sino también lo interpretó y lo aproximó a otro universo de significados. A las comunidades indígenas les enseñó a nombrar y definir nuevas

grandezas y a resignificar o redefinir lo que ya decían. Como la obra diccionarística estudiada es bilingüe, el primer marcador de esa interferencia es la propia lengua castellana; el segundo, la religión cristiana en su versión católico-romana pós-tridentina y, el tercero, la mentalidad conquistadora y reductora imperante. De modo que en esas fuentes subyacen dos matrices, que coparticipan de cierta forma de la construcción de un nuevo lenguaje, que fue la base del nuevo modo de ser “político y cristiano”, según la jerga colonial. En el estudio aquí propuesto, esos marcadores son identificados y analizados para extraer de ellos los significados y las implicaciones, muchas veces poco explícitos, que pueden ayudar a comprender tanto la ideología misionera y el propio modo de ser guaraní.

Las fuentes aquí estudiadas, como las otras obras lexicográficas producidas en el continente americano en la época inicial de la colonia, precisan ser situadas en el contexto del avance de la escritura sobre la palabra. Aplicando a ello lo escrito por León Portilla (1997, p. 11), se diría que tal es “el proceso de aprisionar con signos escritos lo que anteriormente, a través de siglos, repetía el pueblo de viva voz”. Ellas fueron escritas con la intención de “legitimar” la lengua hablada a través de la escritura, para “estabilizar” y “estandarizar” las muchas formas de hablar de los pueblos indígenas, para facilitar el aprendizaje de las lenguas indígenas a los misioneros de la época y a los de las futuras generaciones. Pero en esas obras también quedaron sedimentadas no solo las formas de hablar y de nombrar sino también la cultura y la visión de mundo de generaciones de indígenas y de misioneros. Éstos últimos fueron neófitos en las lenguas americanas y en todo lo que ellas representaban apenas en un primer momento, mostrando una profunda inserción y un vasto conocimiento de la nueva lengua, posteriormente.

Retomando lo dicho al comienzo, hay que agregar que aunque la historia y antropología indígena todavía no han explotado el recurso ofrecido por la fuente en vista, existe en las ciencias sociales una “predisposición” favorable para el uso de obras como ésta. Se ha reconocido que el aprendizaje, la conservación, transformación y transmisión de una cultura se realizan a través de una variedad de prácticas sociales organizadas en sistemas de signos y que el sistema semiótico-lingüístico ocupa una posición privilegiada en ese proceso (Bakhtin, 1981, p. 16, 36). El estudio del lenguaje es, pues, de suma importancia para reconocer y comprender el universo cultural y la cosmovisión de un grupo.

Lo afirmado hasta aquí se aplica también a las fuentes etnográficas clásicas sobre los grupos guaraní enfocados en este trabajo, ya que también ellas fueron escritas por personas que comprendían profundamente la lengua guaraní. Me refiero a Kurt Unkel Nimuendajú

(1883–1945) y León Cadogan (1899–1973), quienes según Melià (1989, p. 305), “se dejaron conquistar por el espíritu guaraní, no hicieron preguntas a partir de otros sistemas filosóficos o teológicos, buscando correspondencias o diferencias, sino que se hicieron discípulos de la palabra en un acto de escucha, iniciado dentro del respeto y mantenido a través de una transformación interior que los convertía en otros”. Muchos investigadores e investigadoras siguieron las huellas de Nimuendaju y Cadogan, recogiendo nuevo material etnográfico, sistematizando los datos recolectados y proponiendo ensayos etno-históricos. Particularmente, mi trabajo ha aprovechado, además de los clásicos, los escritos de Bartomeu Melià, Branislava Susnik, Egon Schaden, Friedl Paz Grünerg, Levi Marques Pereira y Miguel Chase-Sardi. El levantamiento etnográfico que yo misma vengo haciendo también está marcado por una tentativa de comprensión del mundo guaraní a partir de la lengua guaraní, lo que detallaré más adelante.

A los argumentos apuntados a favor de esta investigación, hay que acrecentar la relevancia social que el resultado de esta pesquisa puede llegar a tener, para los estudios históricos, antropológicos y lingüísticos, y para los pueblos guaraní contemporáneos. Pienso, en particular, en las académicas y en los académicos indígenas, quienes en un futuro próximo estarán reflexionando, en el ámbito escolar y universitario, sobre su historia y el uso de la lengua guaraní.

Pero hay también objeciones que podrían invalidar el uso de las fuentes montoyanas como es propuesto en este trabajo. Puede objetarse, por ejemplo, que la lengua guaraní escrita por Montoya ya no es la lengua guaraní hablada por los grupos indígenas en la época. Sus léxicos en ese sentido serían apenas un testimonio indirecto de la voz guaraní. Montoya, como misionero y lingüista, estaría interceptando la propagación de los sentidos más auténticos de las voces indígenas. Como lingüista, él habría reducido lo oral a lo escrito, en base de las referencias gramaticales y morfológicas y de los padrones de representación vigentes en la época para el latín, el griego y el castellano. Como misionero, su tarea lingüística estaría completamente al servicio de su misión catequística. Conocer bien las lenguas indígenas era un imperativo para asegurar la conversión de sus hablantes. La lengua indígena estaba pues al servicio de la traducción religiosa y misión civilizadora.

Esas objeciones, sin embargo, no desacreditan el uso de esas fuentes. La subjetividad del autor, aludida en ellas es un dato inevitable en todas las fuentes y en los estudios historiográficos y antropológicos. Como bien lo ha notado Carlo Ginzburg (1987, p. 21-22), “no es necesario exagerar cuando se habla en filtros e intermediarios deformadores. El

hecho de una fuente no ser ‘objetiva’ (...) no significa que sea inutilizable [...]. Hasta una documentación exigua, dispersa y renitente puede, por lo tanto, ser aprovechada”. Entiendo, con eso, que cabe a quien decide incursionar en la investigación de esas obras “traducir” la subjetividad del autor de las fuentes, así como la de los principales interlocutores y de las principales interlocutoras durante el proceso de estudio, análisis y conclusiones. En mi caso esa interlocución se ha dado con los autores de los léxicos históricos contemporáneos a Montoya o posteriores a él; con quienes han hecho registros etnográficos y estudios etnológicos referentes a los pueblos guaraní modernos y a sus parientes tupí; con quienes han producido obras históricas y etnológicas abordando la temática del cuerpo y con autores y autoras de estudios lexicográficos y lingüísticos así como de obras filosóficas y teológicas, fundamentales en la fase de análisis de las fuentes y durante la redacción de los capítulos. Por fin, me cabe también reconocer que en este trabajo está presente mi propia subjetividad y espero que mi empeño por impedir que ella se sobreponga a la objetividad deseada y posible no haya sido en vano. Deseo, con estas aclaraciones, que mis lectores y lectoras puedan situarse en cuanto al grado de objetividad de los datos.

Con relación al tema “cuerpo”, elegido como lugar de convergencia de mi reflexión, el trabajo se justifica por la relativa carencia de investigaciones histórico-antropológicas sobre ese tópico, en la Historia Indígena de la región platina. Objeto de varios análisis históricos y filológicos (Cadogan, 1962-1963; Dietrich, 1977, 1991, 1995b, 2000, 2001; Melià, 1969, 1988, 1993, 1996, 2002; A. Rodrigues, 1964, 1945, 1997, D. Rodrigues, 1990), la importancia de la obra de Montoya para los estudios lingüísticos, históricos y antropológicos ha sido muchas veces indicada. Sin embargo, hasta el momento se ha sacado poco provecho del registro montoyano para estudiar la concepción y la experiencia guaraní del cuerpo.

El estudio aquí propuesto apenas indica la complejidad y diversidad del tema. Al mostrar que por el “cuerpo” pasan todas las experiencias humanas, los logros y deseos frustrados, las adaptaciones y resistencias, y las instituciones sociales que moldean el comportamiento humano, así como las rebeldías de los “malcontentos”, se entiende este trabajo sobre todo como un aporte lingüístico para estudios más profundos.

3 - Mi trayectoria con los pueblos y las lenguas guaraní

Mi contacto con los pueblos guaraní se remonta a 1983 y se ubica inicialmente en Mato Grosso do Sul, Brasil, donde empecé a estudiar la lengua hablada por los grupos kaiová y ñandeva (guaraní), y el guaraní del Paraguay, mi lengua materna. La interacción con los “Nuestros Padres” y las “Nuestras Madres” de las aldeas fue esencial para aproximarme al pensamiento indígena a través de la lengua indígena. Dado el rol religioso de mis interlocutores e interlocutoras en sus comunidades y dada mi formación teológica y actuación en el ámbito de las iglesias, ese primer contacto se desdobló pronto en la busca de un diálogo (inter)religioso. Eso me llevó a investigar más de cerca la historia, la lengua y la religión guaraní, lo que propició mi primer contacto con las obras del jesuita Antonio Ruiz de Montoya, especialmente con sus léxicos.

Cuando actuaba en un proyecto de alfabetización en guaraní y en un movimiento de reivindicación por una educación escolar indígena, conocí a Bartomeu Melià, quien, percibiendo en mi reflexión personal y militancia indigenista algunas aspiraciones científicas, me animó a llevar mi experiencia de base al foro académico. Bajo su orientación he escrito mi trabajo de Maestría en Historia Íbero-Americana (1990-1994), en la Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo – RS Brasil, enfocando dos fiestas kaiová en el ámbito del estudio de la palabra guaraní (Cf. Chamorro, 1995). Durante la maestría pasé tres semestres en el Instituto de Antropología, *Völkerkunde*, de la Philippps Universität Marburg, junto al Profesor Mark Münzel. La investigación que hice durante ese intercambio se tornó el quinto capítulo de mi trabajo de maestría.

En mi doctorado en Teología (1990-1996) en el Instituto Ecumênico de Pós-Graduação – IEPG, de la Escola Superior de Teologia – EST, São Leopoldo – RS Brasil, a las cuestiones antropológicas e históricas, que moldeaban hasta entonces mi investigación, se sumaron preguntas teológicas como éstas: ¿Cómo la “palabra” indígena explica la experiencia religiosa y dimensiona la preocupación última en las coordenadas del cotidiano? ¿Qué tienen que decir esas tradiciones religiosas indígenas a las iglesias que los “evangelizaron”? Mi trabajo pretendía ser una interferencia en la teología que legitimó la prepotencia de las iglesias frente a los pueblos indígenas y un convite para sustituir la postura de “proponente exclusiva de la Palabra” por la de “aprendiz de la Palabra”. Con él también intenté reaccionar a las cuestiones oriundas de una evaluación del papel de las iglesias en el proceso de etnocidio y epistemicidio en el continente americano. Mi interlocución con indígenas se extendía entonces a los grupos mbyá y chiripá (avá-guaraní) del Sur del Brasil. La investigación me reveló, felizmente, huellas de otras tradiciones

religiosas en la tradición cristiana. Eso muestra que al lado de un cristianismo intolerante, ancorado en la visión jerárquica que prevaleció en las iglesias y las sociedades, se desarrolló un otro cristianismo, más abierto y plural. Éste aboga por una lectura no dogmática de la realidad. El dogma no puede tornarse la llave de la interpretación de la realidad, ni en el ámbito de la religión ni en el ámbito de la ciencia. Es en esa brecha abierta por la (auto)crítica que intenté traducir para la comunidad académica una de las teo-cosmologías o filosofías amerindias que sobreviven a la teología y religión hegemónicas en el continente americano (Cf. Chamorro, 1998a, 2003, 2004b).

Como Profesora Visitante en el Departamento de Historia de la Universidade Estadual de Maringá – PR Brasil (1998-2000), pude iniciar una lectura más atenta e intensiva de los léxicos citados e intensificar mi trabajo de campo en las aldeas mbyá y chiripá (avá-guaraní).

Durante 2001 y 2002, bajo la orientación del profesor Wolf Dietrich, realicé investigaciones pos-doctorales en el Instituto de Romanística de la Wilcheln Universität de Münster. Los resultados de esa investigación dieron las bases para el proyecto de doctorado presentado a la Facultad de Ciencias Sociales y Filosofía de la Universidad de Marburg - Curso de Antropología. De mi investigación en los léxicos resultaron algunas publicaciones (Cf. Chamorro 1996, 2002a, 2002b, 2003, 2004a, 2004b, 2006a, 2006b).

Desde el 2006, radicada nuevamente en Brasil, trabajo como profesora de Historia Indígena en la Universidade Federal da Grande Dourados - UFGD, en Mato Grosso do Sul, donde vive 80% de la población guaraní del Brasil. En la universidad funciona un curso de Licenciatura Indígena *Teko Arandu*, donde soy profesora de Lenguajes. Este vínculo con el estudiantado indígena, mi inserción en sus aldeas atendiendo a otras demandas, así como mi actuación en el ámbito de la historia guaraní me proporcionaron una oportunidad singular para el trabajo de campo que realicé de agosto de 2006 a noviembre de 2007. Mis interlocutores e interlocutoras en esta fase han sido sobre todo jóvenes-adultos que investigan su cultura con las personas más experimentadas de la comunidad. Pero mis datos etnográficos remontan también a otras etapas de inserción en campo, como investigadora o simplemente como moradora de ciudades vecinas a las reservas indígenas: de 1983 a 1989, en el Sur de Mato Grosso do Sul; de 1990 a 1991 y de 1993 a 1994, en Rio Grande do Sul; de 1994 a 1999, en Paraná. Mi forma de recolectar datos etnográficos se encuadra en la “observación participante” y en la “nueva etnografía”; ésta, en su fase menos idealista e inductiva. La primera se ha dado sobre todo por haberme encontrado

frecuentemente en situaciones de interacción con la población indígena, participando de su cotidiano y de sus fiestas. Eso me ha orientado hacia la segunda forma de trabajo de campo, que consistió en el esfuerzo de comprender a mis interlocutores e interlocutoras indígenas desde el interior de su lenguaje y de sus categorías (*emic*). Esto, aunque sabía que mi registro ya era una interpretación exterior a la perspectiva indígena (*etic*). Una explicación más detallada del procedimiento adoptado en la investigación como un todo puede ser acompañada en el capítulo cuarto de esta obra.

4 - Sobre el contenido de la obra

La *Primera Parte* de la obra consiste en un resumen de los temas teóricos que sostienen la investigación. En el primer capítulo, retomo el proyecto de investigación. En los tres siguientes, presento una crítica interna y externa de las fuentes históricas. En el quinto, introduzco el tema “cuerpo” en los estudios antropológicos, históricos y teológicos. Sigue un resumen de cada capítulo.

Capítulo 1: *Sobre el itinerario de esta investigación*. Aquí he detallado las preguntas que me orientaron en la investigación y los objetivos perseguidos. He detallado mis presupuestos epistemológicos y hermenéuticos, mostrando el tratamiento dado a las fuentes orales y escritas, desde el registro y la lectura de las mismas hasta la redacción final de los capítulos. Los dos objetivos-ejes que sostuvieron las diversas pretensiones de este trabajo fueron también procedimientos que se extendieron a lo largo de los caminos recorridos: (1) Organizar los datos contenidos en las fuentes, teniendo como motivo conductor el tema “cuerpo” y observando los conflictos desatados con la implantación de un nuevo modo de vivir en los grupos guaraní, durante la implantación de las reducciones jesuíticas. (2) Hacer una crítica de esas fuentes, a partir de la experiencia antropológica con los grupos guaraní actuales y a partir de las bases imaginarias que orientaron la misión.

Capítulo 2: *Sobre Antonio Ruiz de Montoya*. Aquí he destacado la actuación del jesuita a favor de la lengua y de la integridad física de los pueblos indígenas. Nacido en Lima, Perú, el 13 de junio de 1585, de padre español y madre indígena, Montoya fue misionero en Guairá, actual estado de Paraná y Oeste de São Paulo. Con los pueblos guaraní de la región, se trasladó, bajo presión de los bandeirantes, a la actual Provincia de Misiones en la Argentina. Habiendo sido Superior de los jesuitas, su trabajo influyó en toda la zona misionera del Paraguay, de la Argentina, del Uruguay y del Sureste y Sur del Brasil. Viajó

a España para intervenir en favor de los indígenas, denunciar las afrentas a su integridad física y pedir la concesión del uso – en legítima defensa – de armas de fuego a los pueblos guaraní, petición que se le otorgó en 1644. Sin embargo, antes de recibir esa “gracia”, Montoya consiguió publicar entre 1639 y 1640 sus léxicos en guaraní y español y su crónica sobre la misión en los pueblos guaraní. De retorno al Paraguay, el jesuita pasó por su ciudad natal, donde cayó enfermó y llegó a fallecer en 1652, dejando manuscrita una obra teológica y una apología de la lengua guaraní, con la que habría pretendido intervenir en la querrela teológica que se extendía en el Paraguay a raíz de sus traducciones. Sus escritos están plasmados del ideario y de los imperativos de orden práctico que dividían las opiniones de sus contemporáneos.

Capítulo 3: *Sobre pueblos y lenguas guaraní*. He especificado aquí algunos aspectos del trabajo de Montoya en el campo de la lengua y de los pueblos guaraní y he destacado el protagonismo de esos pueblos en el proceso estudiado. Con respecto al uso del término “guaraní”, he frizado que el mismo designa la lengua registrada por Montoya en el siglo XVII, la lengua hablada en el Paraguay hasta hoy, y las lenguas habladas por los pueblos indígenas contemporáneos estudiados en esta obra. He destacado también que “guaraní” es una especie de “identidad atribuida” por otros a los grupos indígenas que hablaban y hablan idiomas semejantes y compartían o comparten una historia y una cultura similares. Con relación al uso del término “guaraní” en esta obra, he aclarado que designo con él los grupos que en la bibliografía consultada aparecen con ese nombre, sin un etnónimo más específico. También lo uso para indicar las características comunes a los grupos aquí estudiados, siendo que para dar visibilidad a sus especificidades, recorro a los etnónimos de los respectivos pueblos de donde proceden los datos. Aún en este capítulo, he destacado que la militancia de Montoya “a favor” del guaraní, hacía parte de una política lingüística, según la cual tenía que conocerse bien las lenguas indígenas para asegurar mejor la conversión de sus hablantes. Finalmente he ubicado el guaraní en el ámbito de los esfuerzos invertidos por los Estados y por las órdenes religiosas para la implementación de algunas lenguas indígenas como lenguas francas.

Capítulo 4: *Sobre los léxicos de Montoya y las tipologías de las obras lexicográficas*. En este capítulo he caracterizado y situado las fuentes en estudio en el conjunto de las obras lexicográficas en general. Destaco aquí que el *Vocabulario* de Montoya, ha consistido en el listado de palabras y expresiones en español con su equivalente en guaraní. El *Tesoro*, por su parte, explica - del guaraní al castellano - palabras, frases y dichos que muestran

aspectos de la cultura de la época, tanto del lado indígena como de los ignacianos y de la sociedad colonial. Con sus millares de ejemplos en guaraní, en sus léxicos, el jesuita registró las palabras con la lengua y la cultura, reveló situaciones típicas y originales de la vida indígena en el siglo XVII. Eso torna su obra una de las fuentes más ricas para el estudio de los pueblos guaraní coloniales y, reconociendo la debida distancia temporal y espacial, de los pueblos guaraní contemporáneos. Ese valor, sin embargo, no es absoluto, pues junto a la calidad descriptiva de la obra debe reconocerse su carácter prescriptivo. Así, la obra es valiosa, si comprendida también como representación de la realidad, como imagen europea sobre lo que los pueblos indígenas eran y sobre lo que debían ser.

Capítulo 5: *Sobre el cuerpo humano*. Éste consiste en una introducción al tratamiento que el cuerpo físico y el tema cuerpo han recibido de la Antropología, de la Historia y de la Teología. Desde la Historia y la Teología he apuntado algunos aspectos de las bases imaginarias de la misionación. He destacado cómo en el lugar asignado al cuerpo humano por la iglesia creció una maleza teológica que cubrió el cuerpo durante siglos. He apuntado que las teologías feministas han contribuido enormemente para desmochar esa maleza y para que el cuerpo se tornara un lugar teológico. Con relación a la Historia he destacado que, hasta hace poco, hombres y mujeres habitaban los libros de historia como seres sin cuerpo, sin piel, sin carne y sin entrañas. El tema empieza a aparecer en la agenda de historiadores e historiadoras bajo la influencia de la Antropología. Aquí había surgido el interés por describir los usos que los humanos, a lo largo de la historia y alrededor del mundo, hicieron y continúan haciendo de sus cuerpos. Aún en este capítulo, he intentado ubicar mi trabajo en el ámbito de los estudios que pretenden cubrir la relativa falta de investigaciones sobre el tema en la región platina.

De la *Segunda Parte* de la obra hacen parte cinco capítulos, que tratan de la constitución y del funcionamiento del cuerpo, del erotismo y de la sexualidad, de la reproducción humana, de la evolución del cuerpo y de la personalidad, cuyos resúmenes siguen abajo.

Capítulo 6: *Geografía del cuerpo*. En este capítulo, el cuerpo es desdoblado en sus tres grandes partes – cabeza, tronco y extremidades – y es descrito, primeramente, como algo cerrado y desde una perspectiva exterior. Los pueblos guaraní conocían bien las partes visibles y palpables del cuerpo y sus lenguas eran y son sumamente ricas para nombrar esas partes. La segunda perspectiva de descripción tiene como punto de partida el interior del cuerpo humano. La insuficiencia de datos puede no permitir formular un patrón de conocimiento guaraní sobre los órganos vitales de la cabeza, del tórax y abdomen; lo que

sin embargo no nos autoriza afirmar que esos pueblos indígenas no hayan conocido las vísceras y los huesos de forma diferenciada. Frente a eso he intentado mostrar la composición de algunos términos referentes a una parte específica del cuerpo. Generalmente, ellos determinaban el órgano describiéndolo conforme su textura, su posición o distancia de otro órgano o de otra parte del cuerpo, conforme su función, etc. Al final del capítulo he puesto un comentario que resume las principales constataciones. El uso del latín para nombrar específicamente las partes “plebeyas” del cuerpo corresponde a la necesidad de mencionar con prudencia y distancia especialmente los órganos sexuales y sus adyacencias.

Capítulo 7: *Funcionamiento del cuerpo humano*. En este capítulo me he atenido a analizar algunos órganos, como el estómago, y los conjuntos de órganos, como los sentidos, desde el punto de vista de las funciones que se les atribuía. De ello resultó la descripción de algunos procesos corporales, como la digestión y la respiración, así como de transformaciones corporales observadas en el transcurso de una generación, como el envejecimiento. Además de estudiar las actividades o funciones atribuidas al cuerpo o a sus partes, he destacado algunas metáforas creadas a partir de la percepción del cuerpo. Del mirar, por ejemplo, se desdobra la mirada interior, que es el pensamiento. También en este capítulo he anotado la visión jerárquica de cuerpo, una probable interferencia de la cosmovisión y del lenguaje cristianos.

Capítulo 8: *Erotismo y Sexualidad*. Aquí, he analizado los datos que indican las formas en que los pueblos guaraní vivían sus cuerpos en la intimidad. Teniendo en cuenta el grado de intimidad de la pareja, he clasificado los datos levantados en tres: la aproximación, la ternura y el deleite. Ya llevando en cuenta las diversas maneras en que las disposiciones erótico-sexuales son manifestadas, he organizado dichos datos en tópicos que describen la acción directa o el rol simbólico de los órganos de los sentidos y de otras partes del cuerpo, en el contexto afectivo. Aquí también presento las actitudes que caracterizan a los amantes y a las amantes, las diversas formas de amar y de amor y los datos más específicos sobre sexualidad, como la relación heterosexual y homosexual, la masturbación y el homoerotismo, el orgasmo, la poliginia y la monogamia. He destacado que el amor humano y el sexo eran considerados “males necesarios” por los misioneros. Aún en el ámbito de la familia “cristiana”, las restricciones a la expresión sexual eran muchas. El casamiento era considerado remedio para combatir la brutalidad indígena. En ese sentido, he intentado mostrar que es la vida sexual y erótica de los pueblos guaraní, como ningún

otro ámbito del vivir, el lugar donde la interferencia de la religión del conquistador fue más incisiva.

Capítulo 9: *La reproducción*. Aquí se podrá acompañar una serie de datos acerca de la noción de procreación en los grupos guaraní. Por un lado, la descendencia es siempre “cuajada del padre”, la madre es apenas “una intermediaria”. *Ta'ýra*, ‘semen masculino’, es en esta concepción la ‘sustancia activa en la reproducción’. Por otro lado, se entiende que tanto la acción de los hombres como la de las mujeres son decisivas en la fecundación. *Memby rypy'a*, ‘simiente de hembra’, indica, en ese sentido, que ya en el siglo XVII los grupos guaraní le adjudicaban un rol procreativo en sí a la mujer. Para los europeos, sin embargo, la semilla femenina apenas le ayudaba a la semilla masculina a procrear. Obsérvese el hecho de las semillas masculina, *t(r)a'ýra*, y femenina, *memby rypy'a*, relacionarse directamente con el orgasmo del hombre, *t(r)a'ypu*, y de la mujer, *membypu*. Aún en este capítulo se ha constatado: (1) indicios de la actuación del hombre como partero, (2) el resguardo del padre después del nacimiento de su hijo o hija, (3) la actividad de las parteras, (4) el nacimiento de la placenta, (5) la existencia de gemelos en las reducciones, (6) el coito interrumpido como medida contraceptiva masculina, (7) la ambivalente posición de la mujer estéril, (8) la criminalización del aborto, (9) la relación entre reproducción y economía de la nueva sociedad.

Capítulo 10: *Las edades de la vida*. En esta sección del trabajo, he intentado describir las diversas fases del desarrollo humano, de su cuerpo y de su personalidad. En la fase de lactancia se constataron las circunstancias en que la mujer amamantaba, la importancia simbólica de la leche, la probable existencia de *guachos*, ‘criaturas abandonadas’, ya en el siglo XVII. Durante la bipedestación se ha de observar la importancia simbólica del acto de ‘levantarse’, *opu'ã*. Éste es señal de madurez de los huesos por donde circula la palabra-alma de una persona. Apunta también para la consumación de un liderazgo, pues eso presupone que la persona haya levantado (formado) un grupo, que haya levantado (conseguido) un *tekoha*. Bajo “infancia” he considerado el desarrollo de la criatura hasta su madurez sexual. Ceremonias para niños y niñas marcaban la entrada de las criaturas mayores a una fase de aprendizaje formal. La juventud es aparentemente muy corta, duraba hasta la formación de relaciones estables en pareja. Los jesuitas interfirieron en la organización social guaraní al promover la monogamia y combatir hábitos poco ortodoxos de los pueblos. La madurez de entendimiento transforma a las personas en “viejas”. Éstas conocen su tiempo-espacio. La vejez física fue alcanzada probablemente por mucha gente

y la longevidad parece no haber sido excepción. Lastimosamente Montoya casi no ha registrado, sin juicios de valor, la actuación tradicional de las viejas y los viejos guaraní. He concluido el capítulo con algunos puntos que podrían orientar hacia un paradigma guaraní de desarrollo del cuerpo personal.

Consideraciones finales: Aquí he retomado todos los capítulos y he intentado darles un cierre de conjunto. He evaluado los esfuerzos invertidos y los resultados obtenidos, así como remitido a futuros trabajos. En cuanto al abordaje etnográfico-histórico propuesto, he concluido, por un lado, que no se puede hacer una analogía etnográfica directa entre los grupos guaraní del siglo XVII y los contemporáneos. Por otro lado, después de los caminos andados en esta investigación, no me quedan dudas que son los grupos indígenas hablantes del guaraní los que mejor pueden colaborar con quienes se disponen a comprender las experiencias evocadas en las fuentes escritas en guaraní. En ese sentido, mi trabajo se dirige a ellos y dice respecto a ellos.

5 - Sobre el formato de la obra

Como ya quedó implícito anteriormente, con los primeros cinco capítulos he intentado trazar una moldura alrededor del análisis propuesto. El primero detalla la metodología, el carácter interdisciplinario y los objetivos de la investigación. He optado por no presentar ese material en la introducción, para evitar que la misma se tornase demasiado extensa. Los cuatro capítulos siguientes nacieron de las palabras-clave que dan soporte a este trabajo: Antonio Ruiz de Montoya, pueblos y lenguas guaraní, lexicografía y cuerpo.

Para la presentación de los resultados de mi investigación en los léxicos y en la etnografía guaraní, opté por un formato que pudiese ayudar a identificar los varios niveles del lenguaje en la obra. Así, la estructura de los capítulos seis a diez privilegió más el género lexicográfico de las fuentes y menos las exigencias formales acordadas para una tesis de doctorado. El cuerpo del texto es formado por párrafos argumentativos que son, generalmente, mis comentarios directos a los datos levantados en los léxicos de Montoya. Estos párrafos son seguidos de los datos extraídos *ipsis literis* del *Vocabulario* y del *Tesoro* de Montoya y presentados en dos columnas paralelas. En las notas de pie de página, que aquí son más que simples notas remissivas, he presentado datos procedentes de otras fuentes históricas, historiográficas, etnográficas y testimoniales, así como mis respectivos comentarios. De ese modo, he intentado diferenciar y al mismo tiempo

relacionar los datos lingüísticos correspondientes a los grupos guaraní contactados por Montoya de aquellos datos que fueron transmitidos por otros cronistas, por historiadores e indigenistas y por profesionales de la antropología y de la lingüística. Dejo ahora las aclaraciones introductorias y paso a presentar la trayectoria más técnica del trabajo.

EINLEITUNG

1 - Thema und Problematik

Ein großer Teil der historischen Forschungen über die Völker der Guaraní hat ihre Sprache, die in den kolonialen Quellen aufgezeichnet wurde, nicht berücksichtigt. Damit ist die Möglichkeit verloren gegangen, der Sicht von der Welt, die diese Völker entwickeln konnten und die in ihren Sprachen verankert ist, näher zu kommen. Nach Aryon Dall'Igna Rodrigues (1986, S. 27 ff) sind die indigenen Sprachen die sichersten Pfade, die uns das indianische Denken näher bringen und manchmal erlauben sie uns, den einen Indigenen oder die andere Indigene in ihrer eigenen Perspektive kennenzulernen. In Anbetracht dessen, dass also die Sprache der Guaraní eines der authentischsten Zeugnisse des Konflikts zwischen Indigenen und den Verantwortlichen der europäischen Eroberung ist, habe ich mir vorgenommen, in dieser Arbeit die Wörterbücher des Jesuiten Antonio Ruiz de Montoya aus dem 17. Jahrhundert zu analysieren. In ihnen suche ich Antwort auf folgende Fragen: 1. Wie haben die Guaraní in dieser Epoche gelebt und speziell welches Verständnis hatten sie von ihrem Körper? Was verstanden sie insbesondere unter Erotik, Sexualität, Fortpflanzung und persönlicher Entwicklung? 2. Wie haben die Missionare und Eroberer die Seinsweise der Indigenen beeinflusst und verändert? 3. Was haben sich sowohl die Guaraní als auch die Jesuiten angeeignet, was haben sie umgedeutet? Das Objekt meiner Forschung ist also der indigene Körper, der im Diskurs der Jesuiten und der Guaraní aufgezeichnet wurde und der später von der Anthropologie, der Geschichtswissenschaft und der Theologie beleuchtet wurde. In seinen Werken hat der Missionar den Guaraní das christliche Gedankengut übersetzt und rief sie dazu auf, ihre Seinsweise zu ändern. Indem er auf die indigene Bevölkerung dieses neue Bild projiziert, konstruiert er es als sein anderes. Das andere, das zum Erlöschen gebracht werden muss, damit das „göttliche Licht“ reflektiert wird. Aber Montoya nimmt auch eine Reihe von Daten über den menschlichen Körper aus indianischer Perspektive auf. Dies weist einerseits darauf hin, dass sein Interesse sich nicht darauf beschränkt, was er in Guaraní sagen möchte, sondern andererseits auch das einschließt, was die indigenen Frauen und Männer bereits in ihrer Sprache ausgedrückt haben. Dies zeigt, dass der menschliche Körper das Ziel der Mission war. In ihn sollten neue Wurzeln gelegt werden, neue

Gewohnheiten sollten sich dort niederlassen und so die alte Lebensweise verändert werden. Es ist meine Absicht zu verstehen, was über den Körper gesagt wurde. Das ist nur möglich, wenn die Aufzeichnung Montoyas inmitten der missionarischen Geisteshaltung und den Voraussetzungen und Schwierigkeiten dieses historischen Augenblicks angesiedelt wird. Da es sich bei der besagten Quelle um ein katechetisches Werk handelt, war es unvermeidlich, es auf zweifache Weise zu lesen. Eine Lesart, um das Missionsprojekt verstehen zu können und eine andere, um in der Quelle Elemente zu finden, die die Seinsweise der Guaraní in jener Epoche erklären. Die erste Lesart ist ohne die zweite nicht möglich und die zweite nicht ohne die erste, denn beide sind im Netz der historischen Erfahrung miteinander verknüpft. Um das Gelesene verstehen zu können, habe ich oft auf die heutigen Guaraní und auf ethnographisches Material in den letzten Generationen zurückgegriffen. So habe ich versucht, einen Dialog zwischen der historischen Aufzeichnung und der ethnographischen Produktion herzustellen.

2 – Begründung des Arbeitsbedarfs

Diese Arbeit wurde hauptsächlich auf der Grundlage von zwei Wörterbüchern von Ruiz de Montoya verfasst, dem *Vocabulario (V)* und dem *Tesoro de la lengua guaraní (T)*, die im dritten Kapitel genauer vorgestellt werden. In diesen Wörterbüchern wurde die Erfahrung verschiedener Guaraní-Völker zwischen 1612 und 1637 verarbeitet. Die Völker stammen aus der Region, die heute die brasilianischen Bundesstaaten Paraná, Rio Grande do Sul, Mato Grosso, den Westen von São Paulo, die argentinische Provinz Misiones, Uruguay und den Osten von Paraguay umfassen. Wörterbücher sind kaum nur Aufbewahrungsorte von Wörtern oder lexikalischen Einheiten. Sie offenbaren nicht nur das semantisch-kulturelle Universum einer Gesellschaft, sondern transportieren auch ideologische Vorstellungen einzelnen Individuen oder der Sprachgruppe als auch der Sprachgemeinschaft. Die Verantwortlichen dieser Werke beeinflussen den Diskurs dieser Gemeinschaft (Bassani, 2003, S. 159-160). Im Fall Montoyas ist sein Werk ethnographisch so reichhaltig, dass es fast alle wissenschaftlichen Fragestellungen abdeckt (Melià, 1988, S. 43). Im thematischen Verzeichnis am Ende dieses Werkes wird dies besonders deutlich. Der Autor hat nicht nur die Sprache seiner indianischen Gesprächspartner und –partnerinnen erlernt und wiedergegeben, sondern er hat sie auch interpretiert und in die Nähe eines anderen Bedeutungsuniversums gebracht. Er hat den indianischen Gemeinschaften gezeigt, neue Größen zu benennen und zu definieren und ihrer Sprache eine neue Bedeutung beizulegen

und sie neu zu definieren. Da das untersuchte Werk zweisprachig ist, ist das erste Kennzeichen dieser Beeinflussung das Spanische an sich, das zweite die christliche Religion in seiner römisch-katholischen nach-tridentinischen Ausprägung und das dritte die herrschende von Eroberung und Begrenzung geprägte Mentalität. Diesen Quellen liegen also zwei Deutungsachsen zugrunde, die in gewisser Weise an der Entstehung einer neuen Sprache mitbeteiligt sind, die im Jargon der Kolonialzeit die Grundlage einer neuen „politischen und christlichen“ Seinsweise war. In der hier vorgeschlagenen Untersuchung sind diese Kennzeichen identifiziert und analysiert worden, um ihnen eine – manchmal wenig deutliche – Bedeutung zu entnehmen. Dies könnte dazu beitragen, die Vorstellungen der Mission und die eigentliche Seinsweise der Guaraní zu verstehen.

Die untersuchten Quellen wie auch die anderen lexikographischen Werke, die auf dem amerikanischen Kontinent zu Beginn der Kolonisierung entstanden sind, geben darüber Auskunft, in welchem Kontext stehen, in dem Kontext, in dem die Schrift gegenüber dem Wort auf dem Vormarsch war. Nach León Portilla (1997, S. 11) war dies „der Prozess, das, was das Volk jahrhundertlang mit lebendiger Stimme wiederholt hatte, in Schriftzeichen zu sperren“. Diese Worte wurden mit der Absicht aufgeschrieben, die gesprochene Sprache durch die geschriebene zu „legitimieren“ um die vielfältigen Sprachformen der indianischen Gruppen „stabil zu halten“ und zu „standardisieren“ und um den Missionaren in dieser Epoche und zukünftigen Generationen das Erlernen der indigenen Sprachen zu erleichtern. Aber in diesen Werken wurden nicht nur die Art und Weise zu sprechen und Dinge zu benennen, sondern auch die Kultur und die Weltanschauung von Generationen von Indigenen und Missionaren zementiert. Für die Letzteren waren die amerikanischen Sprachen und alles, was sie im ersten Moment repräsentierten, Neuland. Später jedoch tauchten sie tief in sie ein und zeigten eine breite Kenntnis der neuen Sprache.

Es bleibt noch hinzuzufügen und dabei soll das bereits Erwähnte wieder aufgenommen werden, dass es in den Sozialwissenschaften eine „Neigung“ gibt, Werke wie diese zu nutzen, obwohl die indigene Geschichte und Anthropologie die Ressourcen, die ihnen durch diese offensichtliche Quelle angeboten wird, noch nicht genutzt haben. Es wurde jedoch anerkannt, dass sich das Erlernen, die Erhaltung, die Verwandlung und Übermittlung einer Kultur durch eine Vielfalt von sozialen Praktiken, die in Zeichensystemen organisiert sind, realisiert und dass das semiotisch-linguistische System in diesem Prozess eine privilegierte Position innehat (Bakhtin, 1981, S. 16, 36). Die Erforschung der Sprache ist daher von höchster Bedeutung, um das kulturelle Universum

und die Weltanschauung einer Gruppe anzuerkennen und zu verstehen.

Das, was bislang bestätigt wurde, kann auch auf die klassischen ethnographischen Quellen über die Guaraní angewandt werden, die schwerpunktmäßig in dieser Arbeit untersucht werden. Diese Quellen wurden nämlich von Personen verfasst, die mit der Sprache der Guaraní zutiefst vertraut waren. Ich möchte in diesem Zusammenhang Kurt Unkel Nimuendajú (1883 – 1945) und León Cadogan (1899 – 1973) erwähnen, die nach Melià (1989, S. 305) „sich vom Geist der Guaraní erobern ließen, die keine Fragen von anderen philosophischen und theologischen Systemen her stellten, die Entsprechungen und Unterschied suchten und die sich zu Schülern des Wortes machten in einem Akt des Hörens, der mit Respekt begonnen und durch eine innere Transformation aufrecht erhalten wurde, die sie in andere Menschen verwandelte“. Viele Forscherinnen und Forscher folgten den Spuren von Nimuendaju und Cadogan, sammelten neues ethnographisches Material, systematisierten die gesammelten Daten und schlugen ethno-historische Essays vor. In meiner Arbeit habe ich mich auch besonders mit den Schriften von Bartomeu Melià, Branislava, Susnik, Egon Schaden, Friedl Paz Grünberg, Levi Marques Pereira und Miguel Chase Sardi auseinandergesetzt. Die ethnographische Erhebung, die auch ich betreibe, wird bestimmt von dem Versuch, die Welt der Guaraní von ihrer Sprache her zu verstehen. Dies werde ich weiter vorne im Einzelnen darlegen.

Diesen Argumenten muss noch die soziale Relevanz hinzugefügt werden, die das Ergebnis dieser Nachforschung für die historischen, anthropologischen und linguistischen Studien und für die gegenwärtigen Völker der Guaraní haben kann. Ich denke dabei im Besonderen an die indigenen Akademiker und Akademikerinnen, die in naher Zukunft im schulischen oder universitären Bereich über ihre Geschichte und den Gebrauch der Guaraní-Sprache reflektieren werden.

Es gibt aber auch Einwände, die den Gebrauch der Quellen des Montoya, wie es in dieser Arbeit geschehen ist, für nichtig erklären können. Ein Einwand könnte z. B. sein, dass die von Montoya zu Papier gebrachte Guaraní-Sprache nicht dieselbe Sprache ist, die von den indianischen Gruppen zu dieser Zeit gesprochen wurde. Seine Wörterbücher wären daher nur ein indirektes Zeugnis der Guaraní-Sprache. Montoya als Missionar und Linguist würde demzufolge die Verbreitung des authentischen Sinnes der indianischen Stimmen hemmen. Als Linguist hätte er das Mündliche auf das Schriftliche reduziert. Er hätte sich leiten lassen von den grammatikalischen und morphologischen Bezügen und von der in dieser Epoche geltenden Darstellung des Lateinischen, des Griechischen und des

Spanischen. Als Missionar stünde seine linguistische Aufgabe vollständig im Dienst seiner Mission als Katechet. Die Sprachen der Indigenen gut zu kennen, war eine Notwendigkeit, um die Bekehrung dieser Sprachgemeinschaft sicherzustellen. Die indianische Sprache stand daher im Dienst der religiösen Übersetzung und der Mission.

Diese Einwände stellen jedoch den Gebrauch dieser Quelle nicht in Abrede. Die Subjektivität des Autors, auf die in den Quellen angespielt wird, ist ein unvermeidlicher Wesenszug aller Quellen und findet sich auch in den historiographischen und anthropologischen Studien. Carlo Ginzburg hat dazu folgendes gesagt (1987, S. 21-22), „es besteht keine Notwendigkeit, zu übertreiben, wenn Worte gefiltert oder durch Vermittler verformt werden. Die Tatsache, dass eine Quelle nicht „objektiv“ ist, (...) bedeutet nicht, dass sie unbenutzbar wäre (...). Selbst eine dürftige, verstreute und widerspenstige Dokumentation kann deshalb von Nutzen sein“. Das heißt nach meinem Verständnis, dass wer sich entscheidet, in die Erforschung dieser Werke einzugreifen, die Subjektivität des Verfassers der Quellen sowie die der Hauptgesprächspartner und –partnerinnen während des Prozesses der Erforschung, der Analyse und der Schlussfolgerungen „übersetzen“ muss. In meinem Fall hat dieses Gespräch mit den Verfassern der historischen Wörterbücher stattgefunden, die Zeitgenossen Montoyas waren oder nach ihm kamen. Mit Hilfe dieser Wörterbücher wurden ethnographische Register und ethnologische Studien verfasst über die heutigen Guaraní und ihre Verwandten, die Tupí. Mit ihrer Hilfe wurden historische und ethnologische Werke erschaffen, die den Körper zum Thema haben. Zum Schluss bleibt mir noch einzugestehen, dass in dieser Arbeit meine eigene Subjektivität zu finden ist und ich hoffe, dass meine Bemühung, zu verhindern, dass sie über der gewünschten Objektivität stünde, nicht vergebens war. Ich wünsche mir außerdem, dass meine Leserinnen und Leser den Grad der Objektivität feststellen, die die Daten in ihrem originalen geschichtlichen Kontext haben und auch im Zusammenhang mit meinem Umgang mit ihnen.

Was das ausgewählte Thema „Körper“ als Ort der Übereinstimmung meiner Reflexion betrifft, wird die Arbeit dadurch legitimiert, dass es in der indigenen Geschichte der La Plata Region relativ wenige historisch-anthropologische Forschungen über dieses Thema gibt. Die Arbeit Montoyas war Objekt verschiedener historischer und philologischer Studien und auf die Bedeutung seines Werkes für die linguistischen, historischen und anthropologischen Studien wurde hinreichend hingewiesen (Cadogan, 1962-1963; Dietrich, 1977, 1991, 1995b, 2000, 2001; Melià, 1969, 1988, 1993, 1996, 2002; A.

Rodrigues, 1964, 1945, 1997, D. Rodrigues, 1990). Dennoch wurde bis heute wenig Nutzen aus den Aufzeichnungen Montoyas gezogen, um die Vorstellung und die Erfahrung der Guaraní mit dem Körper zu erforschen. Diese Untersuchung kann nur einen Hinweis auf die Komplexität und Vielfältigkeit dieses Themas geben. Indem aufgezeigt wird, dass alle menschlichen Erfahrungen mit dem Körper zu tun haben – die Erfolge und Misserfolge, die Anpassung und Widerstände und die sozialen Institutionen, die das menschliche Verhalten formen sowie die Rebellion der „Unzufriedenen“, versteht sich diese Arbeit vor allem als ein linguistischer Beitrag für ausführlichere Studien.

3 - Mein Weg mit den Guaraní und ihren Sprachen

Mein Kontakt mit den Völkern der Guaraní hat seinen Ausgangspunkt im Jahr 1983 und seinen Ausgangsort in Mato Grosso do Sul, Brasilien. Dort fing ich an, die Sprache der Kaiová und Ñandeva (Guaraní) und das Guaraní aus Paraguay, meiner Muttersprache, zu erlernen. Der Austausch mit „unseren Vätern und Müttern“ aus den Dörfern trug wesentlich dazu bei, mich dem indianischen Denken von der Sprache her anzunähern. Angesichts der religiösen Rolle meiner Gesprächspartner und –partnerinnen in ihren Gemeinden und angesichts meiner theologischen Ausbildung und meiner kirchlichen Arbeit, entwickelte sich dieser erste Kontakt bald zu einer Suche nach einem (inter)religiösen Dialog. Dies führte dazu, dass ich mich näher mit der Geschichte, der Sprache und der Religion der Guaraní auseinandersetzte und ermöglichte die erste Begegnung mit den Werken des Jesuiten Antonio Ruiz de Montoya, insbesondere mit seinen Wörterbüchern.

Als ich in einem Alphabetisierungsprojekt arbeitete und mich in einer Bewegung engagierte, die sich für indigene Schulausbildung einsetzte, lernte ich Bartomeu Melià kennen. Er nahm hinter meinen persönlichen Reflexionen und in meinem Engagement für die Indigenen wissenschaftliches Bestreben wahr und ermutigte mich, meine Erfahrungen an der Basis auf eine akademische Plattform zu heben. Unter seiner Anleitung habe ich meine Magisterarbeit in ibero-amerikanischer Geschichte (1990 – 1994) an der Universität Vale do Rio dos Sinos in São Leopoldo – RS Brasilien geschrieben, in der ich mich schwerpunktmäßig mit zwei Festen der Kaiová im Bereich der Sprachuntersuchung auseinandergesetzt habe (vgl. Chamorro, 1995). Während meiner Magisterarbeit habe ich drei Semester am Institut für Völkerkunde der Philipps Universität Marburg bei Prof. Mark

Münzel studiert. Die Untersuchung, die ich im Rahmen dieses Austausches erstellte, wurde zum fünften Kapitel meiner Magisterarbeit.

Meiner Doktorarbeit in Theologie (1990-1996) am Instituto Ecumênico de Pós-Graduação – IEPG der Escola Superior de Teologia – EST, São Leopoldo – RS Brasilien über anthropologische und theologische Fragestellungen, die meine Forschungsarbeit bis dahin bestimmten, schlossen sich theologische Fragen wie diese an: wie erklärt das indigene „Wort“ religiöse Erfahrung, wie misst es den letzten Sinn des Alltäglichen? Was haben diese religiösen Traditionen der Indigenen den Kirchen zu sagen, die die Guaraní „evangelisieren“? Meine Arbeit sollte sich in eine Theologie einmischen, die die Überlegenheit der Kirchen gegenüber den indianischen Völkern legitimiert und die dazu einlädt, die Haltung eines „exklusiven Vorrang des Wortes“ durch ein „Erlernen des Wortes“ zu ersetzen. Damit versuchte ich auch auf Fragen zu reagieren, die durch die Beurteilung der Rolle der Kirchen im Prozess der Ermordung von Ethnien (Ethnozids) und von ausdifferenzierten Wissenschaften (des Epistemizids) auf dem amerikanischen Kontinent aufgeworfen wurden. Mein Gespräch mit Indigenen schloss auch die Gruppen der Mbyá und Chiripá (Avá-Guaraní/ Avá-Katueté) aus Südbrasilien ein. Meine Untersuchung ließ mich glücklicherweise Spuren anderer religiösen Traditionen in der christlichen Tradition entdecken. Dies weist darauf hin, dass sich an der Seite eines intoleranten hierarchisch geprägten Christentums, das bei den Kirchen und Gesellschaften überwiegt, ein anderes, offeneres und pluraleres Christentum entwickelte. Dieses Christentum setzt sich für eine undogmatische Lesart der Wirklichkeit ein. Das Dogma darf nicht zu einem Schlüssel der Interpretation der Wirklichkeit werden, weder im Bereich der Religion, noch im Bereich der Wissenschaft. Diese durch (Selbst)Kritik geöffnete Wunde hatte zur Folge, dass ich versuchte, für die akademische Gemeinschaft eine der indianischen Theokosmologien oder amerindischen Philosophien zu übersetzen. Denn diese bestehen bis heute fort, auch nachdem eine hegemoniale Theologie und Religion sich auf dem amerikanischen Kontinent etabliert hat. (Vgl. Chamorro, 1998a, 2003, 2004b).

Als Gastprofessorin an der Geschichtsfakultät der Universität Maringá – PR Brasil (1998-2000), hatte ich die Gelegenheit, die bereits zitierten Wörterbücher mit großer Achtsamkeit und Intensität gründlich zu untersuchen und meine Feldforschung in den Dörfern der Mbyá und Chiripá oder Avá-Guaraní zu intensivieren.

Zwischen 2001 und 2002 habe ich, mit Unterstützung von Professor Wolf Dietrich, am

Institut für Romanistik der Universität Münster postdoktorale Forschungen betrieben. Die Ergebnisse dieser Untersuchung bildeten die Grundlage für mein Dissertationsprojekt, das der Fakultät für Sozialwissenschaften und Philosophie der Philipps-Universität Marburg, im Institut für Völkerkunde, vorgelegt wurde. Meiner Forschung über die Wörterbücher folgten einige Veröffentlichungen (vgl. Chamorro, 1996, 2002a, 2002b, 2003, 2004a, 2004b, 2006a, 2006b).

Seit 2006 lebe ich wieder in Brasilien und arbeite als Professorin für Indianische Geschichte an der Bundesuniversität der Stadt Dourados, in Mato Grosso do Sul, wo 80 % der Guaraní-Bevölkerung von Brasilien leben. An der Universität ist ein Diplom-Studiengang, *Teko Arandu*, für Indianer und Indianerinnen eingerichtet, wo ich als Professorin für Sprache arbeite. Diese Verbindung mit der indigenen StudentInnenschaft, mein Einsatz in ihren Gemeinden, wie auch meine Forschungstätigkeit im Bereich der Guaraní-Geschichte, verschafften mir eine einzigartige Gelegenheit, Feldforschung zu betreiben. Ich realisierte diese zwischen August 2006 und November 2007. Meine Gesprächspartnerinnen und –partner waren in dieser Zeit vor allem Jugendliche und junge Erwachsene, die ihre Kultur zusammen mit den älteren Menschen der Gemeinde erforschen. Aber meine ethnographischen Daten gehen auch auf frühere Feldforschungen zurück, die ich in Indianereservaten durchgeführt habe: von 1983 bis 1989 im Süden von Mato Grosso do Sul; von 1990 bis 1991 und von 1993 bis 1994 in Rio Grande do Sul; von 1994 bis 1999 in Paraná.

Meine Methode, ethnographische Daten zu erheben, lässt sich der „teilhabenden Beobachtung“ und der „neuen Ethnographie“ in ihrer weniger idealistisch und induktiven Phase zuordnen. Partizipativ ist meine Forschung vor allem, weil ich oft an dem Alltag der indianischen Bevölkerung und an ihren Festen teilgenommen habe.

Diese Erfahrung führte mich zu der zweiten Form der Feldforschung, die darin bestand, meine Gesprächspartnerinnen und –partner aus dem Inneren ihrer Sprache und ihren Kategorien heraus verstehen zu können (*emic*), obwohl mir bewusst war, dass die Erfassung der Daten bereits eine von außen herangetragene Interpretation der indianischen Perspektive darstellte (*etic*). Eine genauere Erklärung der Vorgehensweise meiner Forschung als Ganzes könnte im vierten Kapitel dieser Arbeit dargelegt werden.

4 - Der Inhalt der Arbeit

Der erste Teil besteht aus einer Zusammenfassung der theoretischen Themen, die die Untersuchung stützen. Im ersten Kapitel nehme ich das Forschungsprojekt wieder auf. In den drei folgenden stelle ich eine innere und äußere Kritik der historischen Quellen vor. Im fünften Kapitel führe ich das Konzept „Körper“ in den anthropologischen, historischen und theologischen Studien ein. Es folgt eine Zusammenfassung jedes Kapitels.

1. Kapitel: *Über den Werdegang meiner Forschung*. Hier lege ich die Fragen und die Zielsetzungen dar, die meine Forschung geleitet haben. Ich beschreibe meine epistemologischen und hermeneutischen Voraussetzungen und zeige auf, wie ich die mündlichen und schriftlichen Quellen verarbeitet habe von der Datenerhebung und der Lektüre der Quellen bis zur Endredaktion der Kapitel. Die zwei Zielachsen, die die verschiedenen Ansprüche dieser Arbeit stützen, waren auch Methoden, die sich im Laufe der zurückgelegten Wegstrecke erweiterten: (1) Die in den Quellen enthaltenen Daten ordnen unter dem Leitmotiv des Themas „Körper“ und die entstandenen Konflikte beobachten, als die Guaraní während der Errichtung der jesuitischen Reduktionen gezwungen wurden, eine neue Lebensweise anzunehmen. (2) Kritik an diesen Quellen üben von der anthropologischen Erfahrung mit den heutigen Guaraní und von den Vorstellungen her, die die Mission leiteten.

2. Kapitel: *Antonio Ruiz de Montoya*. Hier habe ich hervorgehoben, wie der Jesuit sich für die Erhaltung der Sprache und der körperlichen Integrität der indianischen Völker eingesetzt hat. Montoya, am 13. Juni 1585 in Lima, Peru, geboren, Sohn eines spanischen Vaters und einer indianischen Mutter, war Missionar an der Missionsgrenze von Guairá, dem heutigen Bundesstaat Paraná und dem Westen von São Paulo, in Brasilien. Zusammen mit den Guaraní aus der Gegend begab er sich auf Druck der Sklavenhändler in die heutige Provinz Misiones in Argentinien. Er war Ordensoberer der Jesuiten und seine Arbeit hatte Einfluss auf das ganze Missionsgebiet von Paraguay, Argentinien, Uruguay und auf den Südosten und Süden Brasiliens. Er reiste nach Spanien, um sich für die Indigenen einzusetzen, die Verletzung ihrer körperlichen Integrität anzuklagen und um die Erlaubnis zu erwirken, dass die Guaraní zur legitimen Selbstverteidigung Feuerwaffen gebrauchen dürfen. Ein Ersuchen, das ihm 1644 gewährt wurde. Bevor ihm diese „Gnade“ jedoch zuteil wurde, konnte Montoya zwischen 1639 und 1640 seine Wörterbücher in Guaraní und auf Spanisch und seine Chronik über die Mission bei den Guaraní veröffentlichen. Zurück in Paraguay, machte der Jesuit Station in seiner Geburtsstadt, wo er erkrankte und

1652 verstarb. Er hinterließ ein Manuskript eines theologischen Werkes und eine Apologie der Guaraní-Sprache, mit der er vorgehabt hätte, in dem theologischen Streit zu vermitteln, der sich in Paraguay aufgrund seiner Übersetzungen ausbreitete. Seine Schriften spiegeln das Gedankengut und die Gesetze praktischer Art wider, die die Meinungen seiner Zeitgenossen spalten.

3. Kapitel: *Über die Guaraní und ihre Sprachen*. Hier lege ich im Einzelnen einige Aspekte der Arbeit Montoyas im Bereich der Sprache und der Völker der Guaraní dar und betone den Protagonismus dieser Völker. Was die Verwendung des Begriffs „Guaraní“ betrifft, habe ich aufgezeigt, dass dadurch gleichzeitig die von Montoya im 17. Jahrhundert aufgezeichnete Sprache, die Sprache, die bis heute in Paraguay gesprochen wird und die Sprachen bezeichnet werden, die von den Völkern gesprochen wurde, die zur Zeit Montoyas lebten und in diesem Werk studiert werden. Ich habe ebenfalls hervorgehoben, dass der Begriff „Guaraní“ eine Art Identität ist, die den Indigenen von anderen zugeschrieben wurde. Sie umfasst die Gruppen, die ähnliche Sprachen gesprochen haben oder sprechen und eine ähnliche Geschichte und Kultur geteilt haben oder teilen. In Bezug auf den Gebrauch des Begriffs „Guaraní“ in diesem Werk, habe ich klargestellt, dass ich mit ihm die Gruppen bezeichne, die in der herangezogenen Bibliographie mit diesem Namen in Erscheinung treten, ohne ein spezifischeres Ethnonym zu nennen. Ich benutze den Begriff auch, um auf die gemeinsamen Charakteristiken bei den hier untersuchten Gruppen hinzuweisen. Um ihre spezifischen Eigenschaften sichtbar zu machen, greife ich auf die Ethnonyme der betreffenden Völker zurück, von denen die Daten stammen.

In diesem Kapitel habe ich ebenfalls herausgearbeitet, dass die militante Haltung Montoyas „zugunsten“ der Sprache, Teil einer linguistischen Politik war, derzufolge es notwendig war, die indigenen Sprachen gut zu beherrschen, um besser die Bekehrung der sie Sprechenden sicherzustellen. Zuletzt habe ich das Guaraní dort angesiedelt, wo die Bundesstaaten und die religiösen Orden sich stark darum bemühten, einige indianische Sprachen als lingua franca zu etablieren.

4. Kapitel: *Über die Wörterbücher Montoyas und die Typologie der lexikographischen Werke*: In diesem Kapitel habe ich die untersuchten Quellen charakterisiert und in den Gesamtzusammenhang der lexikographischen Werke gestellt. Ich habe betont, dass das Wörterbuch *Vocabulario* seit dem Beginn des modernen Zeitalters, darin bestand, Wörter und Ausdrücke in Spanisch mit seiner Entsprechung in Guaraní aufzulisten. Der *Tesoro* ist komplexer, denn dort werden – vom Guaraní ins Spanische – Wörter, Sätze und

Sprichwörter, erklärt, die kulturelle Aspekte der Indigenen, der Jesuiten und der Kolonialgesellschaft dieser Epoche aufzeigen. Mit seinen Tausenden von Beispielen in Guaraní, hat der Jesuit in seinen Wörterbüchern die Wörter nach Sprache und Kultur aufgelistet und enthüllt typische und einzigartige Situationen des indigenen Lebens im 17. Jahrhundert. Diese Vorgehensweise verwandelt sein Werk in eine der reichsten Quellen für das Studium der Guaraní-Völker in der Kolonialzeit und auch – unter Berücksichtigung eines angemessenen zeitlichen und räumlichen Abstands, der heutigen Guaraní. Dieser Wert jedoch ist kein absoluter, denn neben der beschreibenden Qualität des Werks muss auch der vorschreibende Charakter wahrgenommen werden. Das Werk ist aber insofern wertvoll, wenn es so verstanden wird, dass es die Wirklichkeit repräsentiert, dass es die europäische Vorstellung dessen ist, was die indigenen Völker waren und sein sollten.

5. Kapitel: *Über den menschlichen Körper*. Dieser Abschnitt meiner Arbeit stellt eine Einführung dessen dar, wie mit dem Thema Körper und seinem physischen Teil in der Anthropologie, Geschichte und Theologie umgegangen wurde. Was die Geschichte und die Theologie betrifft, habe ich einige imaginäre Denkkategorien der Missionierung angeführt. Ich habe herausgestellt, wie an dem Ort, an den die Kirche den menschlichen Körper angesiedelt hat, ein theologisches Unkraut gewachsen ist, das ihn jahrhundertlang bedeckte. Ich habe ebenfalls hervorgehoben, dass die feministischen Theologien enorm dazu beigetragen haben, dass dieses Unkraut zurück geschnitten wurde und der Körper sich in einen theologischen Ort verwandeln konnte. In Bezug auf die Geschichte habe ich herausgestellt, dass noch bis vor kurzem die Geschichtsbücher von Männern und Frauen ohne Körper, ohne Haut, ohne Fleisch und ohne Eingeweide bevölkert waren. Dieses Thema beginnt erst unter dem Einfluss der Anthropologie auf der Tagesordnung der Historiker und Historikerinnen zu erscheinen. Dort war das Interesse erwacht, den Umgang der Menschen weltweit und durch die Geschichte hindurch mit ihrem Körper zu beschreiben. Ich habe in diesem Kapitel versucht, meine Arbeit bei den Untersuchungen zu verorten, die den relativen Mangel an Forschungsarbeiten zu diesem Thema ausgleichen wollen.

Der zweite Teil der Arbeit besteht aus fünf Kapiteln, die von der Beschaffenheit und der Wirkungsweise des Körpers handeln, von Erotik und Sexualität, von Fortpflanzung und von der Entwicklung der Persönlichkeit des Körpers. Eine Zusammenfassung folgt weiter unten.

6. Kapitel: *Geographie des Körpers*. In diesem Kapitel wird der Körper in seine drei Teile

aufgespaltet – Kopf, Rumpf und Extremitäten – und wird zunächst als eine geschlossene Einheit und aus einer äußeren Perspektive heraus beschrieben. Die Guaraní-Völker kannten die sichtbaren und ertastbaren Teile des Körpers gut. Die Sprache Guaraní war und ist sehr reich an Möglichkeiten, dies zu beschreiben. Die zweite Perspektive, den menschlichen Körper zu beschreiben, kommt von innen heraus. Die unzureichenden Daten erlauben es nicht, ein Muster zu formulieren, was die Guaraní über die lebenswichtigen Organe des Kopfes, des Brustkorbes und des Unterleibs wussten. Dennoch sind wir nicht dazu ermächtigt, zu behaupten, dass diese indigenen Völker von den Eingeweiden und den Knochen auf vielschichtige Weise keine Kenntnis hatten. Daher habe ich versucht, die Zusammensetzung einiger Begriffe über einen speziellen Körperteil aufzuzeigen. Im Allgemeinen bestimmen sie das Organ, indem sie es anhand seines Gewebes, seiner Position oder Entfernung zu anderen Organen oder zu einem anderen Teil des Körpers oder anhand seiner Funktion etc. beschreiben. Am Ende des Kapitels habe ich einen Kommentar formuliert, der die wichtigsten Feststellungen zusammenfasst. Der Gebrauch des Lateinischen, um speziell die „intimen“ Teile des Körpers zu bezeichnen, entspricht der Notwendigkeit, insbesondere die Sexualorgane und die sie umgebenden Körperteile mit Vorsicht und Zurückhaltung zu erwähnen.

7. Kapitel: *Die Wirkungsweise des menschlichen Körpers*. In diesem Kapitel habe ich mich darauf beschränkt, einige Organe, wie z. B. der Magen und die Gesamtheit der Organe wie die Sinnesorgane mit den ihnen zugeschriebenen Funktionen zu analysieren. Daraufhin folgte die Beschreibung einiger körperlicher Vorgänge, wie Verdauung und Atmung sowie die körperlichen Veränderungen, wie das Älterwerden, die im Verlauf einer Generation wahrgenommen werden können. Neben den dem Körper und seinen Teilen zugesprochenen Tätigkeiten und Funktionen, die ich untersucht habe, wurden auch einige Metaphern hervorgehoben, die bei der Betrachtung des Körpers entstanden sind. Durch das Sehen z. B. entfaltet sich das innere Sehen, das Denken. In diesem Kapitel habe ich auch die hierarchische Vorstellung vom Körper beschrieben, die wahrscheinlich durch den Einfluss christlicher Weltanschauung und Sprache entstanden ist.

8. Kapitel: *Erotik und Sexualität*. Hier habe ich die Daten analysiert, die auf die Formen hinweisen, wie die Guaraní ihren Körper bei der Intimität erleben. Unter Berücksichtigung der verschiedenen Abstufungen von Intimität zwischen den Paaren, habe ich die erhobenen Daten in drei Kategorien eingeteilt: die Annäherung, die Zärtlichkeit und die Lust. Unter Berücksichtigung der verschiedenen Formen, in denen sich die erotisch-sexuelle

Bereitschaft äußert, berücksichtigt habe, habe ich diese Daten nach Überbegriffen geordnet, die die direkte Beteiligung oder die symbolische Rolle der Sinnesorgane und anderer Körperteile im affektiven Bereich beschreiben. Hier stelle ich auch die Einstellungen vor, die die Liebenden charakterisieren, die verschiedenen Arten zu lieben und die spezifischen Daten über die Sexualität, wie hetero- und homosexuelle Beziehungen, die Masturbation, der Homoerotismus, der Orgasmus, die Polygynie und die Monogamie. Ich habe festgestellt, dass die Liebe zwischen den Menschen und die Sexualität von den Missionaren als „notwendige Übel“ betrachtet wurden. Selbst bei „christlichen“ Familie gab es viele Einschränkungen, die Sexualität auszudrücken. Die Heirat wurde als Mittel betrachtet, um die Brutalität der Indigenen zu bekämpfen. Daher habe ich versucht, zu zeigen, dass Sexualität und Erotik der Guaraní-Völker wie kein anderer Lebensbereich, der Ort war, wo die Religion der Eroberer sich auf einschneidende Weise eingemischt hat.

9. Kapitel: *Die Fortpflanzung*. In diesem Kapitel habe ich eine Reihe von Daten um den Begriff der Zeugung bei den Guaraní angefügt. Die Abstammung ist auf der einen Seite immer „ein Werk des Vaters“, die Mutter ist allenfalls „eine Mittlerin“. *Ta'ýra*, 'männlicher Samen' ist in dieser Vorstellung 'die aktive Substanz bei der Fortpflanzung'. Auf der anderen Seite wird sowohl das Handeln der Männer als auch das der Frauen als für die Befruchtung entscheidend angesehen. *Memby rypy'a*, 'weiblicher Samen' weist darauf hin, dass die Guaraní bereits im 17. Jahrhundert der Frau an sich eine entscheidende Rolle bei der Fortpflanzung zugesprochen haben. Für die Europäer jedoch half der weibliche Samen dem männlichen nur bei der Fortpflanzung. Es ist die Tatsache zu beobachten, dass der 'männliche Samen', *t(r)a'ýra*, und der 'weibliche Samen', *memby rypy'a*, in direkter Verbindung mit dem 'Orgasmus des Mannes', *t(r)a'ypu*, und 'der Frau', *membypu*, steht. In diesem Kapitel konnte darüber hinaus folgendes festgestellt werden: 1. Anzeichen, dass der Mann als Geburtshelfer tätig war; 2. die Rolle des Vaters als Beschützer nach der Geburt des Sohnes oder der Tochter; 3. Die Tätigkeit der Hebammen; 4. die Geburt der Plazenta; 5. die Existenz von Zwillingen in den Reduktionen; 6. der *Coitus interruptus* als Verhütungsmittel des Mannes; 7. die ambivalente Position der unfruchtbaren Frau; 8. die Kriminalisierung der Abtreibung; 9. das Verhältnis zwischen Fortpflanzung und Ökonomie in der neuen Gesellschaft.

10. Kapitel: *Die Lebensabschnitte*. In diesem Teil der Arbeit habe ich versucht, die verschiedenen Phasen der Entwicklung des Menschen, seines Körpers und seiner

Persönlichkeit zu beschreiben. Es wurden die Umstände festgestellt, in der die Frau ihr Kind während der Stillzeit säugte, die symbolische Bedeutung der Milch, die mögliche Existenz von *guachos*, 'verlassenen Kindern' bereits im 17. Jahrhundert. Während der Phase des Laufenlernens wurde die symbolische Bedeutung des 'Aufstehens', *opu'ã* wahrgenommen. Das sich Aufrichten ist ein Zeichen für die Reife der Knochen, wodurch die Einheit von Wort-Seele einer Person fließt. Diese Phase weist auch auf den Vollzug von Führung hin, denn es setzt voraus, dass die Person eine Gruppe erhoben (gebildet) hat, dass sie ein *tekoha* aufgerichtet (erhalten) hat. Unter dem Begriff „Kindheit“ habe ich die Entwicklung des Kindes bis zu seiner sexuellen Reife betrachtet. Zeremonien für Jungen und Mädchen markieren den Eintritt der größeren Kinder in eine Phase des formalen Lernens. Die Jugend war offensichtlich sehr kurz, sie wird mit der Gründung von stabilen Paarbeziehungen beendet. Die Jesuiten mischten sich in die soziale Organisation der Guaraní ein, indem sie die Monogamie förderten und wenig orthodoxe Verhaltensweisen dieser Völker bekämpften. Reifsein im Verstehen verwandelt Personen in „alte Menschen“. Diese kennen ihr Raum-Zeit-Verhältnis. Das Alter wurde wahrscheinlich von vielen Menschen erreicht und es scheint, dass die Langlebigkeit keine Ausnahme war. Leider hat Montoya das traditionelle Wirken der Alten nicht ohne Vorurteil aufgezeichnet. Am Schluss dieses Kapitels habe ich einige Punkte erwähnt, die zu einem Paradigma der Guaraní werden könnten hin zu einer Entwicklung des persönlichen Körpers.

Einige Schlussbetrachtungen: Hier habe ich alle Kapitel noch einmal wieder aufgenommen und versucht, einen Gesamtabschluss zu finden. Ich habe die Bemühungen und die Ergebnisse ausgewertet sowie auf zukünftige Arbeiten hingewiesen. Was die vorgeschlagene ethnographisch-historische Annäherung betrifft, bin ich zu dem Schluss gekommen, dass es auf der einen Seite nicht möglich ist, eine direkte ethnographische Analogie zwischen den Guaraní des 17. Jahrhunderts und den heutigen Gruppen zu ziehen. Auf der anderen Seite hege ich, nach der Wegstrecke, die ich im Laufe dieser Untersuchung zurückgelegt habe, keinen Zweifel daran, dass die indigenen Gruppen, die die Sprache heute sprechen, am besten mit denen zusammenarbeiten können, die die Erfahrungen verstehen möchten, die in den in Guaraní verfassten Quellen wachgerufen wurden. In diesem Sinn richtet sich meine Arbeit an diese Menschen und bezieht sich auf diese Gruppen.

5 - Über das Format der Arbeit

Wie vorher bereits implizit angedeutet wurde, habe ich mit den ersten fünf Kapiteln versucht, Umriss der vorgeschlagenen Analyse zu skizzieren. Im ersten Kapitel werden die Methodologie, der interdisziplinäre Charakter und die Ziele der Untersuchung dargelegt. Ich habe mich dafür entschieden, dieses Material in der Einleitung nicht zu präsentieren, um zu verhindern, dass sie zu umfangreich werden könnte. Die vier folgenden Kapitel sind aus den Schlüsselbegriffen geboren, die diese Arbeit stützen: Antonio Ruiz de Montoya, Guaraní-Völker und Guaraní-Sprachen, Lexikographie und Körper.

Für die Vorstellung der Ergebnisse meiner Untersuchung in den Wörterbüchern und in der Ethnographie über die Guaraní wählte ich ein Format, das dabei helfen könnte, die verschiedenen sprachlichen Ebenen in dem Werk zu identifizieren. So gibt die Struktur der Kapitel sechs bis zehn eher dem lexigraphischen Genre der Quellen den Vorzug und weniger den formalen Anforderungen für eine Doktorarbeit. Der Textkorpus enthält argumentative Abschnitte, die im allgemeinen meine direkten Kommentare zu den von Montoya erhobenen Daten in seinen Wörterbüchern sind. Diesen Abschnitten folgen die den *ipsis verbis* entnommenen Daten aus den Werken *Vocabulario* und *Tesoro* von Montoya, die in zwei parallel zueinander stehenden Spalten präsentiert werden. In die Fußnoten habe ich Daten aus anderen historischen, historiographischen, ethnographischen Quellen und aus Zeugnissen gestellt wie auch meine eigenen diesbezüglichen Kommentare. Auf diese Weise habe ich versucht, die linguistischen Daten der Guaraní, mit denen Montoya in Berührung gekommen ist, zu differenzieren und zur gleichen Zeit in Beziehung zu setzen zu den Daten, die von anderen Chronisten, HistorikerInnen, Indigenisten, EthnologInnen und Linguisten erhoben wurden.

Ich verlasse nun die einleitenden Erklärungen und gehe dazu über, den eher technischen Werdegang meiner Arbeit vorzustellen.

1 - SOBRE EL ITINERARIO DE ESTA INVESTIGACIÓN

En este capítulo están detalladas las preguntas que orientaron la investigación, las fuentes orales y escritas, los presupuestos epistemológicos y hermenéuticos. Este largo recorrido tiene en vista la organización de los datos etnográficos levantados y la apreciación de la interferencia misionera en el modo de ser de los pueblos guaraní históricos.

1.1 – Metodología

1.1.1 - *Hermenéutica*

Hacer historia a partir de la obra de Montoya exige reconocer la postura *reduccionista* inherente a los documentos de ese género y de esa época. Como es sabido, esa postura afectaba entonces todas las relaciones de los conquistadores europeos con los pueblos “no cristianos”. También Montoya estuvo controlado por ella, valga como ejemplo el hecho de no haber registrado los etnónimos de las diversas etnias que fueron ingresando en las reducciones, ni haber registrado casi nada sobre sus lenguas, con excepción de las variantes fonéticas de algunos términos. “Lengua guaraní” era para él la lengua que empezaba a dominar en el Paraguay.

La palabra “reducción” era de uso común en la España de los siglos XVI y XVII y la Iglesia española confería a sí misma un deber reduccional, que era idéntico a su deber civilizador y cristiano: la creación de una nueva orden civil y religiosa en todos sus dominios (Melià, 1988, p. 249). De modo que al intentar traducir el ideario cristiano para la realidad indígena, Montoya acabó, en muchos casos, interviniendo en el modo de ser de sus interlocutores indígenas, modificándolo a partir de una matriz cultural inicialmente extraña. De modo que en la metodología aquí propuesta, una de las claves hermenéuticas para interpretar la documentación y organizar los datos es la que tiene en cuenta ese “reduccionismo”.

Como ha escrito Melià (1988, p. 97), los jesuitas que escribieron sobre los pueblos guaraní actuaban existencial e ideológicamente en un proceso de “reducción a la vida política y humana” de hombres y mujeres guaraní. Lo político y lo humano definido por los conquistadores era *conditio sine qua non* para la reducción a la fe y vida cristianas. De

modo que el aprovechamiento del legado de Montoya para la historia y la etnología implica en relativizar sus léxicos por la ideología que los generó, por las bases imaginarias de la época, especialmente de la misión. Tal se ha efectivizado en esta investigación (1) auscultando la selva de palabras legada por Montoya, para intentar comprender sus significados, (2) comparando esas fuentes originarias con las contemporáneas producidas sobre grupos guaraní o sobre grupos con ellos emparentados, (3) dirimiendo dudas mediante consulta a diccionarios del siglo XVII – especialmente del español – y mediante estudio de los datos que desde inicios del siglo XX se han registrado en la etnografía y lingüística avá-guaraní, chiripá o ñandeva, mbyá y kaiová o paĩ-tavyterã, así como de otros grupos afines, como por ejemplo, los araweté. Naturalmente, considerando en estos casos la distancia temporal y espacial entre los grupos que constituyeron la base empírica de Montoya y los grupos que, desde Nimuendajú, vienen subsidiando a indigenistas y cientistas sociales en sus investigaciones. Además de aclarar dudas sobre el significado de palabras y expresiones, la comparación ha posibilitado constatar continuidades y discontinuidades en el uso de la lengua en dos épocas bien distintas y ha documentado interferencias actuales en el mundo de significados y en el modo de ser guaraní, así como en su forma de relacionarse con los otros grupos sociales.

Una otra clave hermenéutica procura exactamente compensar ese reduccionismo destacando que Montoya, como otros que registraron lenguas indígenas, fue un profundo conocedor de la lengua guaraní. Advuértase pues que el término “reducción” no debe significar necesariamente simplificación de la Gramática y de la Sintaxis, sino una esquematización paradigmática del idioma en vista, lo que implicaba, naturalmente, en elegir algunos aspectos del idioma como vectores de la descripción (Dietrich, 1998, p. 441). De modo que al legarnos sobre todo ejemplos de la vida cristiana, ni Montoya ni los otros “misioneros-lingüistas” estaban necesariamente dando la prueba de una verdadera reducción de los indígenas primitivos a los pensamientos europeos o de su degradación sociocultural a causa de la pérdida de su propia cultura. Estaban, sí, demostrando el carácter civilizable de los pueblos indios y la calidad de sus lenguas. Como ya se ha visto, aunque los objetivos de la descripción de las lenguas indígenas eran subsidiar la misión, los autores también se vieron obligados a demostrar que dichas lenguas no eran bárbaras, “sino que competían casi perfectamente con los universales del latín”. En ese sentido, Wolf Dietrich destaca el prólogo de la obra de Domingo de Santo Tomás, donde éste se dirige al Rey Felipe II e insiste en desmentir la difundida opinión de que el quechua era una lengua

bárbara. Al contrario, según él afirma, la misma era pulida y delicada y sus hablantes eran dignos de ser tratados con suavidad y libertad, como los demás vasallos del Rey (cit. por Dietrich, 2000, p. 34). En el caso de la lengua guaraní, elogios semejantes han salido de la pluma de los jesuitas. Sobre todo los de Montoya se han podido conferir en los capítulos anteriores.

En el ámbito de esta obra, esa segunda clave hermenéutica ha posibilitado reconocer que la lengua guaraní de Montoya era, parafraseando Dietrich (1995b, p. 280), apenas “moderadamente reducida”.¹ Como ese autor ha afirmado, en Montoya se han conservado las estructuras básicas de la semántica léxica y de la gramática del guaraní original, lo que permite ver fácilmente las correspondencias semánticas y morfológicas con las demás lenguas de la misma familia. En ese sentido, la riqueza de los diccionarios de Montoya está exactamente en haber documentado el llamado “acervo común” de algunas lenguas que integraban la familia tupí-guaraní en la época de la expansión de los pueblos guaraní del Sureste del Brasil hacia el Norte y del Paraguay hacia el Noroeste, o sea, hacia Bolivia. Para Dietrich (1995b, p. 292), la riqueza de los diccionarios de Montoya y la antigüedad de las formas registradas “permiten, en muchos casos, la explicación de raíces léxicas, del aspecto fónico y del significado de ellas” (1995b, p. 292). En este trabajo me ocupo especialmente en el estudio del significado.

La tercera clave hermenéutica lleva en cuenta que ese significado es histórica e ideológicamente construido. Por eso los datos levantados en las fuentes, además de valer por lo que dicen, valen también por lo que “quieren decir”. Hay algo implícito en ellos, que tiene que ver, por un lado, con el sistema de creencias y con los objetivos del misionero y del colonizador; por otro lado, con el modo de ser y con la coyuntura histórica de los pueblos guaraní. Las situaciones de frecuente interacción con las comunidades indígenas me han proporcionado oportunidades para acceder a datos de forma bastante natural. No siempre la investigación es planeada u orientada por una problemática. Una charla común puede desembocar en momentos valiosos de comunicación. Al lidiar con esos datos me he percatado de que no sólo el copilador de las fuentes y los lenguaraces que le asesoraron, sino también yo y mis interlocutores e interlocutoras estamos bajo los condicionamientos de la historia. Pero no de forma fatalista, pues, conociendo la trayectoria de los grupos envueltos, las lenguas, ideas y costumbres que les orientaban, se puede discutir lo que esos datos “quisieron decir”, e intentar una aproximación de la lógica y la dinámica de la cultura

1 Wolf Dietrich la considera “moderadamente planificada”.

indígena, por lo menos como las proponen hoy los pueblos llamados guaraní.

De modo que la clasificación que aquí propongo no deja de ser vulnerable y no puede prescindir de la crítica de quienes la leyeren y pudieren mejorarla como método de investigación histórico-etnológica.

En parte, esa vulnerabilidad se debe a la diversidad de temas presentados, para los cuales el nivel de conocimiento de la investigadora es desigual. Como ya se ha mencionado, la enorme cantidad y diversidad de datos cubren casi todo un cuestionario científico, aplicándose bien a mi trabajo lo que Umberto Eco (1991, p. 115) escribiera, remontándose a D'Alembert. Para él, el sistema general de la ciencia es un laberinto, de camino tortuoso capaz de aniquilar cualquier árbol enciclopédico que quisiera representarlo. El trabajo frente a ese laberinto es de cuño filosófico, pues hay que saber mirar para ese laberinto descubriendo sus conexiones secretas, las ramificaciones provisionarias, las dependencias mutuas que constituyen ese retículo como un mapamundi. “Por eso, prosigue el autor, los Verbetes de la Enciclopedia sólo pueden ser mapas particulares que reflejan el mapamundi global solamente en escala reducida, los objetos son más o menos aproximados y presentan aspectos diversos, según la perspectiva elegida (...). Frecuentemente un objeto que fue colocado en una cierta clase por causa de una o más de sus propiedades, entra en otra clase por algunas de sus otras propiedades, y podría ser colocado en esta otra igualmente bien”.

1.1.2 – Teoría del Método da Acción

En manuales de lexicografía se lee que la elaboración de un diccionario comprende generalmente cinco fases: colecta de datos, revisión y ampliación de los datos, selección de las entradas, redacción, manuscrito, impresión o reproducción de la obra. En el caso de esta investigación esas fases consistieron en (1) la creación de un banco de datos a partir de la lectura sistemática y minuciosa - página por página, verbete por verbete - de los léxicos de Montoya y de la consulta paralela del *Tesoro de la lengua castellana* de Sebastián de Covarrubias Orozco ([1611] 1995), para aclarar dudas en el texto en español, y de diccionarios de lenguas guaraní y tupí para resolver dudas de la fuente en guaraní. Aquí hubo también una colaboración experimental de interlocutores/as indígenas del Oeste y Suroeste de Paraná - Brasil. (2) Lo que sería la selección de las entradas en el diccionario lingüístico, en el caso de un diccionario onomasiológico como éste, consistió en la

elaboración de un esquema básico para clasificar los datos, teniendo como punto de partida los datos levantados en las primeras 100 páginas del *Tesoro* y del *Vocabulario* así como guías para investigaciones antropológicas en campo. Ese esquema fue siendo naturalmente modificado, conforme el banco de datos se iba ampliando y diversificando. (3) La revisión de los datos fue realizada a través de consulta a lingüistas, sobre actualización ortográfica, traducción y lexicografía, consulta a indígenas guaraní-hablantes, sobre su interpretación de esos datos, ora marcando más las bases imaginarias de la misión, ora el propio imaginario guaraní. (4) La redacción del manuscrito fue lenta y concomitante a una esmerada revisión ortográfica de los datos disponibles, intentando comprender y aclarar significados. Para tal recurrí a diccionarios lingüísticos y enciclopédicos del español y del guaraní, a compendios de historia, a la colaboración de interlocutores e interlocutoras indígenas y, excepcionalmente, a guaraní-hablantes del Paraguay. (5) Por más que un diccionario enciclopédico (“de cosas” o ideológico) no deba esmerarse en análisis etimológicos (Haensch, 1982, p. 397) y en otras operaciones más propias del diccionario lingüístico, en este trabajo también usé ese recurso cuando el propio sintagma necesitaba aclaraciones en la propia fuente o en su recepción. (6) Finalmente, como ya quedó marcado en la introducción, me ocupé aquí en presentar el resultado del trabajo en un formato que sea en sí ya un estilo que ayude a identificar los varios niveles de la obra.

1.2 – Interdisciplinaridad

Es propio de la lexicografía enciclopédica abarcar varios ámbitos de la ciencia y de la cultura. La variedad de asuntos tratados se deja ver en el índice temático anexo a esta obra. Esa diversidad se constata también en las posibilidades de clasificación de la obra resultante, bien como en su probable utilización, lo que me gustaría explicitar a seguir.

El resultado o producto de mi investigación está inserto en la *Etnografía*. ¿En qué sentido? En el sentido de organizar datos importantes para el estudio de los “pueblos y de la cultura guaraní” y de la “cultura de los conquistadores” así como de los conflictos surgidos en el contexto del contacto entre ambas. Es etnografía porque reúne datos sobre la cultura de la época, tanto del lado indígena como de los ignacianos y de la sociedad colonial como un todo. Cultura aquí no es un sistema abstracto de significados anterior a la coyuntura de un determinado grupo en una determinada época, como clásicamente se ha pensado. Ella es la forma como los y las protagonistas de ese grupo actúan en esa coyuntura; siendo que en el caso de esta investigación, esa actuación está registrada en fragmentos (palabras y

expresiones) de un discurso guaraní-jesuita. Mi trabajo es una etnografía también por complementar los datos lingüísticos históricos sobre el modo de ser guaraní con datos levantados en campo entre indígenas falantes del guaraní, como ya se ha indicado en los pasos tres y cuatro del ítem 1.1.2.

Cabe decir que ya la obra analizada es etnográfica, efectivamente, no en el sentido de un *Tesoro* o *Montoya dixit*, sino en el sentido de que a través de las palabras el autor nos permite descubrir realidades que sin las palabras de los léxicos él no las hubiera registrado. Hay que imaginarse, por ejemplo, que Montoya, al tratar del verbete “casa”, podía tener en mente una casa colonial y a partir de ella levantar un vocabulario para su léxico. Pero él describió en su trabajo la casa indígena, descubriéndola para sus contemporáneos desde el punto de vista de los materiales usados, de las técnicas de construcción, etc. Él hizo etnografía porque trae a la luz una serie de elementos nuevos para sus compañeros, elementos que a rigor ellos no necesitaban asimilar ni conocer para hacer su misión. *Áva*, ‘fruta con la cual la indígena alisa la cerámica’, por ejemplo, no había en España y si hubiera probablemente no tendría ese uso en la alfarería. Lo mismo vale para el tópico “parentesco”. El jesuita registra mucho más términos de lo que realmente necesitaba para traducir las reglas de casamiento cristiano. Montoya registra dichos términos porque estaba interesado no sólo en lo que él quería decir en guaraní, sino también lo que los indígenas ya decían en su lengua. Quería conocerlos y hacerlos conocer. Mostrar la complejidad de las cosas, de los usos, de las relaciones; hacer hablar las cosas y los hechos. En palabras como *avaporu*, ‘antropofagia, comer gente’, y *tupã’u*, ‘comuni3n, comer Dios’, se percibe que el jesuita registró tanto el sentido previo como el posterior de una palabra.²

La obra cabe en el 3mbito de la *Etnolingüística*, por partir de la estructura vocabular y por investigar declaraciones que enfocan la cultura. Cabe en el 3mbito de la *Lingüística* pues, por más que su resultado venga a inserirse mejor en la lexicografía enciclopédica, para llegar a ese resultado se tuvo que caminar con las palabras. Son los términos y las frases en guaraní los que permitieron proponer cómo los indígenas y las indígenas vivían sus cuerpos y cómo la reducci3n modificó esa experiencia.

La investigaci3n se inserta en la *Historia* porque se ocupa con una fuente documental escrita en la lengua de los colonizadores y de los pueblos colonizados y por intentar

2 Diferente a él, misioneros - y misioneras - lingüistas hoy día no suelen interesarse por las palabras que, supuestamente, no les serían útiles en su misi3n evangelizadora o para traducir la Biblia.

mostrar cómo en esas lenguas se quedó grabada la experiencia reduccional y la reducción, que pretendía ser un proyecto civilizatorio. Según Rouillon (1997, p. 313), quien cita a Furlong y a Manuel Domínguez, sobre todo en el *Tesoro* “está virtualmente el indio tal como era en el momento histórico de la conquista, su antropología, su aritmética o manera de contar por nudos, los arrebatos con que las mujeres lloraban a sus deudos, sus hechizos y adivinaciones inocentes, sus extrañas endechas melancólicas y otros miles de datos que escaparon a quienes nos describieron sus costumbres”. Por ser la práctica religiosa la principal vía de interferencia en la vida de esos grupos reducidos, este trabajo también se insiere en el ámbito de los Estudios de la Religión, específicamente de la misión jesuítica y de la espiritualidad indígena. Por fin, la investigación ofrece también la posibilidad de evaluar aspectos de las Etnografías escritas sobre los grupos guaraní contemporáneos, comparándolas con la Etnografía implícita en el registro de Montoya.

Público en vista: Siendo la obra escrita en español, con vasta transcripción de datos en guaraní y argumentando a partir de esas lenguas, el grupo de usuarios y usuarias en vista es el de hablantes de esa lengua, el de investigadores e investigadoras de los grupos guaraní, de su idioma y de su cultura, de las reducciones y del confronto jesuítico-guaraní. En Paraguay el público albo es más amplio, incluye la población letrada en castellano y guaraní, además de la población interesada en historia y cultura del Paraguay, de los grupos guaraní y de su lengua. Otros grupos en vista son estudiantes e investigadores de la historia colonial del Río de la Plata, así como académicos y académicas indígenas hablantes del guaraní, que vienen reflexionando sobre su historia y su lengua en las formas como lo proponen algunos cursos secundarios y universitarios destinados para indígenas.³ En ese sentido, es interesante observar que para los grupos guaraní del último siglo, *ñe'ẽ* o *ayvu*, categorías traducidas por “palabra” - son una especie de punto de convergencia en la autoafirmación de los varios grupos. Para ellos, la palabra está en el comienzo y en el fin, en los seres humanos, en las divinidades y en todos los seres. Palabra es alma y esa alma se

3 Menciono algunos en Brasil. En Mato Grosso do Sul: Curso de Licenciatura Indígena, *Teko Arandu*, implantado en 2006 por la Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) en parceria con la Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), la Fundação Nacional do Índio, el Estado de Mato Grosso do Sul y las Municipalidades de la región; Curso de Magisterio Indígena *Ára Vera*, en funcionamiento desde 1999, también a través de convenios. En São Paulo: Curso Superior Indígena en la Universidad de São Paulo (USP). En Santa Catarina, la Universidad Federal (UFSC) acompaña cursos de formación académica destinados a indígenas guaraní y está preparando un curso superior indígena. En Río de Janeiro, la Universidad Federal Fluminense (UFF) está haciendo experiencias del mismo género.

desdobla en conceptos específicos, que a su vez expresan el modo de ser guaraní y su relación con el mundo. Coincidentemente, el mejor registro sobre los guaraní históricos quedó en documentos de género lingüístico, escritos hasta 1639-1640, cuando salieron a la luz las publicaciones ya citadas de Antonio Ruiz de Montoya.

1.3 – Objetivos

1.3.1 – Objetivos Generales

En la investigación he perseguido dos objetivos básicos, de igual importancia: (1) sistematizar las informaciones contenidas en el *Tesoro* y en el *Vocabulario*, donde en palabras y expresiones quedaron registrados aspectos de la vida guaraní en las primeras décadas del siglo XVII, cuando se implantaba un nuevo modo de vivir considerado “político y humano” por los conquistadores, así como la forma en que los grupos guaraní enfrentaron esa novedad; (2) hacer una crítica de la fuente que registró ese modo de ser, a partir de la experiencia antropológica con los grupos guaraní actuales y a partir de las bases imaginarias que orientaron la misión.

1.3.2 – Objetivos específicos

Considerando lo expuesto arriba y sumando a ello la importancia de los acontecimientos en esas décadas claves del contacto indígena-europeo, me he propuesto (a) hacer un análisis semántico-etimológico de las palabras-claves, a través de las cuales se da la entrada a cada sección temática, (b) con base en datos oriundos de los léxicos, de obras contemporáneas a ella y de la historiografía colonial correspondiente, sistematizar los datos en la forma de un diccionario etnográfico-histórico referente a los grupos tupí y guaraní, así como a los demás actores sociales tematizados, (c) elaborar un paradigma indígena de clasificación para los grandes temas que demarcan las partes de esta investigación, (d) mostrar el grado de interferencia que las bases imaginarias de la actividad misionera tuvieron sobre el imaginario guaraní y viceversa. A continuación, presento una breve biografía del misionero jesuita, quien escribió los léxicos estudiados en esta obra.

2 – SOBRE ANTONIO RUIZ DE MONTOYA

En esta sección presento la biografía del autor de las fuentes investigadas. Destaco su lugar en la historia de la conquista espiritual y temporal de los pueblos guaraní y su militancia en favor de la lengua y de las sociedades indígenas.

2.1 - Promotor y defensor de lenguas y pueblos indígenas

Antonio Ruiz de Montoya nació en Lima, Perú, el 13 de junio de 1585. Huérfano de madre a los cinco años y de padre a los ocho, fue entregado por sus tutores al educandario jesuita Real Colegio de San Martín, de Lima. Vivió su adolescencia y parte de la juventud “a la San Agustín”, “esclavo de vanidades⁴ y adorador de Venus”, como él mismo lo comentó años más tarde (Del Techo II, 1897, p. 214).

Después de su conversión, quiso hacerse religioso franciscano (Rouillon, 1991, p. XXIX), pero acabó ingresando en la Compañía de Jesús, en 1606, como novicio. En la escuela de San Ignacio, durante sus ejercicios espirituales, confesará él mismo, después, que oyó inquirirle una voz: “Para siempre has de dejar los deleites, que ayer tenías, y a tus amigos y pasatiempos” (Furlong, 1964, p. 162). Estudió letras humanas, gramática y retórica. Según su contemporáneo y biógrafo, Francisco Jarque, se hizo tan eminente que llegó a graduarse como maestro en dos facultades (cit. por Melià, 1993, p. 23). Posteriormente hizo rápidas incursiones en filosofía y teología en Córdoba, siendo ordenado sacerdote en 1612, en Santiago del Estero, Argentina.

En ese mismo año, Montoya llegó a Asunción, donde encontró jesuitas que desde 1608 estudiaban la lengua guaraní, en base al *Arte de Gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, de José de Anchieta, publicada en Coimbra, en 1595, y a las anotaciones del franciscano Fraile Luís Bolaños.⁵ En este ambiente, es probable que Montoya, contando con una rápida orientación en las categorías gramaticales del guaraní, haya contactado ya

4 De los excesos de su juventud hizo parte su plan de hacerse un caballero. Vistió como tal a los 19 años, habiendo comprado armas y elegantes trajes para el efecto (Rouillon, 1997, p. 21).

5 En 1586, Fraile Luís Bolaños tradujo al guaraní el *Catecismo breve del Concilio de Lima* de 1583, lanzando con eso las bases para el sistema gráfico, perfeccionado más tarde por Montoya y adoptado por la escuela jesuítica. El opúsculo de Bolaños es, pues, “como el acta fundacional de la literatura guaraní paraguaya, [...] un texto de transición entre dos formas de ser y de pensar lo religioso” (Melià, 1992, p. 74).

en ese mismo año con grupos de indígenas y de mestizos y mestizas de los alrededores de Asunción y, meses después, con los que ha ido conociendo a camino del Guairá. Entre sus maestros figura el sacerdote criollo, Rodrigo Melgarejo, “gran lengua y pretendiente de la Compañía” (Rouillon, 1997, p. 68).

Ya en la reducción de Loreto, junto al río Paranapanema, aún durante el año de 1612, Montoya inició la profundización del conocimiento adquirido en los meses anteriores, contando con la ayuda de los habitantes de la región. De modo que escribió más tarde: “Quedéme en aquel pueblo algunos días [...] y con el uso continuo del hablar y oír la lengua, vine a alcanzar facilidad en ella” (Ruiz de Montoya, 1989, p. 63).

Hay que recordarse que el inicio del trabajo misionero de Montoya coincide con la promulgación de las Ordenanzas de Alfaro, el 11 de octubre de 1611. Las Ordenanzas visaban poner orden en la institución de las encomiendas⁶ y evitar abusos contra los indígenas (Cardozo, 1991, p. 223). Tal vez valga la pena apuntar que la actuación de los jesuitas en Paraguay fue solicitada cuando las encomiendas pasaban su peor fase.⁷ Los indígenas eran objeto de todo tipo de abusos, motivo por el cual muchos resistían a su integración al sistema.⁸ Ellos no trabajaban sólo durante los meses contratados, sino años continuados y, muchas veces, hasta morir. En ese contexto, el entonces gobernador del Paraguay, Hernando Arias de Saavedra, “propuso el envío de misioneros que redujeran a los salvajes por la predicación religiosa”⁹ (Garay, 1942, p. 55-56). Pero los jesuitas que

6 La *encomienda* era una institución de la América Española de provisión de mano de obra o de tributo. En el primer caso, consistía en la concesión temporal de indígenas, los *encomendados*, a los cuidados de un señor, el *encomendero*. Éste debía catequizarlos y protegerlos a cambio de los servicios prestados por aquéllos como tributo. Aunque concebido como un dispositivo legal para suavizar la esclavitud, la institución sirvió de cobertura a nuevas expediciones armadas con el fin de capturar a nuevos indígenas, pues los ya incorporados a la colonia se habían acabado o ya no satisfacían la demanda.

7 En las regiones más densamente pobladas, las encomiendas de servicio ya no existían desde fines del siglo XVI, sobreviviendo las de tributo. En las regiones periféricas de colonización, como lo fue Paraguay y todo el Río de la Plata, Chile y la Audiencia de Quito, sin embargo, ellas continuaron siendo fuente de mano de obra y de tributo hasta las últimas décadas de la colonia (Gibson, 1999, p. 290-292).

8 Uno de los indicadores de que las cosas no iban bien es el “alarmante hundimiento demográfico de la población guaraní, [...] (que) pasó de 200.000 en la comarca de Asunción hacia la época de su fundación, a unos 28.200 en 1617, cuando la población española o criolla no era de más de 350 vecinos” (Necker, 1990, p. 145).

9 A raíz de las nefastas consecuencias de la conquista militar y de la falta de recursos militares para la prosecución de esa forma de sometimiento en el Sur de la América del Sur, la corona española, en 1573, prohibió definitivamente “las conquistas” en América, “ordenando se eliminase incluso el nombre de conquista” (Franzen, 1999, p. 186). La nueva forma de sometimiento, la conquista espiritual, fue confiada a los jesuitas.

llegaron al Paraguay asumieron abiertamente una posición contraria a la intención del gobierno y se convirtieron en baluartes contra la esclavización de los pueblos indígenas,¹⁰ usando para ello las Cédulas y Ordenanzas Reales.

Las Ordenanzas de Alfaro incumbieron a los jesuitas, de las recién fundadas reducciones, de civilizar y controlar los pueblos indios, y de proteger la población indígena contra los malos tratos de sus encomenderos (Rouillon, 1997, p. 59).¹¹ De modo que cuando Montoya llegó al Guairá, reinaba una gran insatisfacción en Ciudad Real y una hostilidad contra los ignacianos. Él precisó actuar con diplomacia en medio a ese descontentamiento y, según sus biógrafos, con ello logró de sus vecinos la promesa de que no secuestrarían más indígenas y que irían restituir los perjuicios causados por las malocas¹² cometidas. El misionero aprovechó ese tiempo de “paz” para proseguir su aprendizaje de la lengua guaraní y para perfeccionar sus obras con la ayuda de uno de sus vecinos de Ciudad Real, nada menos que el “gran lenguaraz”, que ya había asesorado a Fraile Luís Bolaños en la traducción del primer catecismo vertido para el guaraní. Se trataba del capitán Bartolomé Escobar, que entonces lo acompañó a Loreto (Lozano II, 1754-1755, p. 624). Su desempeño en la nueva lengua mereció nota en carta de 7 de agosto de 1613, del P. Maseta al Provincial: “El Padre Martín Javier y el Padre Antonio son unos Demóstenes en la lengua; predican, confiesan, catequizan” (Lozano II, 1754-1755, p. 624).

En 1615, el progreso que Montoya y los jesuitas del Guairá habían alcanzado en el conocimiento de la lengua es nuevamente motivo de una nota en las cartas oficiales a los jerarcas de la orden: “Hemos puesto este año mucho cuidado en la lengua procurando hallar nuevos vocablos por medio de unos indios, y así la vamos muy bien desentrañando (*Cartas Anuas II*, 1927-1929, p. 36). En el año siguiente, el Pe. Cataldino escribía al

10 El otro lado de la “defensa de la libertad de los pueblos indios” era la defensa del derecho de la reina y del rey de España al vasallaje de quienes iban entrando en el aprisco de la iglesia, como se puede leer: “He vivido todo el tiempo dicho en la provincia del Paraguay y como en el desierto, en busca de fieras, de indios bárbaros, atravesando campos y trasegando montes en busca suya, para agregarlos al aprisco de la Iglesia santa y al servicio de Su Majestad” (Ruiz de Montoya, 1892, p. 14-15).

11 De los jesuitas en el Paraguay se esperaba, así, algo más radical que de los del Brasil. Aquí las misiones eran vistas como solución conciliatoria para el dilema entre el aprovisionamiento de brazos para la economía colonial y el ideal de la libertad de los pueblos indios (Monteiro, 1992, p. 487). Esa actitud más conciliatoria cupo a los franciscanos en el Paraguay.

12 *Maloca* es en este contexto el nombre dado a las expediciones armadas que tenían por objetivo secuestrar los indígenas libres para venderlos como esclavos en São Paulo y Rio de Janeiro o someterlos a trabajo forzado.

Provincial Pedro de Oñate con la nueva de que “el Padre Antonio ha hecho un arte y vocabulario en la lengua guaraní” (*Cartas Anuas II*, 1927-1929, p. 97). Pese a la buena voluntad de hacer publicar esas obras, la obra de Montoya permaneció en forma de manuscrito por lo menos 23 años.¹³

Pero la “paz” de que hablamos antes no fue duradera. Aumentaron las diferencias existentes entre la Compañía de Jesús, las autoridades temporales y el clero local. Mientras éste no quería perturbar la conciencia de los encomenderos, los jesuitas hacían de las Ordenanzas de Alfaro el amparo legal para su actuación en favor de los indígenas y para el fortalecimiento de las reducciones como pueblos diferentes de los otros pueblos en su composición y en su administración.¹⁴ Lo que los idealizadores de las reducciones no imaginaron es que esos lugares facilitarían el tráfico de indígenas, pues, cuando los grupos guaraní monteses empezaron a escasear, las reducciones se tornaron muy vulnerables a las malocas. Entonces, los jesuitas se percatarán del efecto intimidador de las armas de fuego¹⁵ y empezarán a pleitear el derecho de su tenencia por los indígenas. Entretanto, una de las tácticas de lucha a su alcance fue negarles la confesión a quienes a nivel local apoyaban la esclavización de los pueblos indígenas (*Cartas Anuas II*, 1927-1929, p. 307).

Además de convivir con el caos causado por las malocas, los jesuitas también eran testigos de la esclavización de los indígenas en los yerbales y empezaron a incentivar su denuncia. Montoya escribió que muchos indios morían “bajo el peso de sus cargas” y que otros se despeñaban “con el peso por horribles barrancas”, siendo hallados “en aquella profundidad echando hiel por la boca”. Para el jesuita, los “montes osarios bien grandes de indios” en la región atestaban la tragedia final de esos infelices (Ruiz de Montoya, 1989, p. 63). Él constató que de 170 familias contactadas en pocos años ya no sobraban ni 50 (Ruiz de Montoya, 1985, p. 40). Frente a eso, los jesuitas no tuvieron duda en hacerles conocer la legislación vigente, que prohibía tales abusos, y apoyar la denuncia que los indígenas hicieron al Rey, como puede leerse en el acta de la asamblea guaraní de 1630, del cual transcribo un trecho:

13 El destino fue más cruel con la obra del Padre Alonso de Aragona. Él escribió por el año 1620 el primer esbozo de una gramática guaraní, que llegó a ser publicada sólo en 1979 (Melià, 1979, p. 23-61).

14 El Art. 10 prohibía expresamente la residencia de no-indígenas en las reducciones. Fuera del jesuita, ningún otro extranjero, ni el encomendero, podía dormir más de una noche seguida en las reducciones, como reza el Art. 11. Ya el Art. 15 establecía en torno de las reducciones zonas de seguridad, donde ningún extraño podría tener campos o ganado.

15 Díaz Taño, por ejemplo, solía portar dos escopetas para defenderse durante sus incursiones entre los indígenas (Cortésão I, 1951, p. 296).

Allá (en los montes del Mbaracayú¹⁶) nuestros vasallos se han consumido todos, y no solamente nuestros vasallos, pero los hijos de cacique principales, y aun muchos caciques acabado, muriendo por esos montes sin confesar ni comulgar, como si fueran infieles o animales sin razón, quedando llenos aquellos yerbales de los huesos de nuestros hijos y vasallos. Esta nuestra iglesia sólo sirve para enterrar y tener los huesos de nuestras mujeres, pero Mbaracayú es el lugar donde se amontonan los pobrecillos huesos de nuestros vasallos. No tenemos ya hijos ni vasallos por este Mbaracayú. Lo que entristece. Hace que no tengamos casas ni chácaras, y nos empobrece y aniquila. Ya no aparece ni se ve la gente que solía haber. Solamente nuestras indias, que no cesan de llorar la muerte de sus maridos e hijos han quedado (Cortésão I, 1951, p. 361).

El acta en guaraní acompañado de una traducción al español – probablemente hecha por Montoya – fue enviado al Rey de España. Según Melià (1998, p. 380), quien ha estudiado el texto completo en el original (Cortésão I, 1951, p. 352ss), el acta es un “temprano rescate de la lengua indígena en un discurso de alta retórica política y profundo sentido ético”.

Pero la militancia de Montoya en dos frentes no aplacó la desconfianza de muchos líderes indígenas hacia las novedades introducidas por el misionero. Esos indígenas enfrentaron a sus “protectores” y “civilizadores” en verdaderos duelos religiosos e incentivaron sus vasallos a retornar a las antiguas costumbres, desplazadas por las novedades introducidas por los misioneros, a apropiarse de lo nuevo y a huir de las reducciones en pos de su libertad. Los actos de resistencia fueron preferentemente dirigidos contra los indígenas reducidos y contra los jesuitas.¹⁷

Hubo líderes que, presionados por los ataques, acabaron de hecho abrigándose en las reducciones. Para otros, sin embargo, no había nada comparable a la vida libre en la selva y se pronunciaban contra esos poblados de refugio que las reducciones pretendían ser. Para el líder *Potirava*, por ejemplo, la reducción era contraria a la naturaleza indígena de andar por valles y selvas. Organizó pues una verdadera conjura contra los jefes de las reducciones. Como otros, él llegó a intuir que en las reducciones acabaría amansado y

16 Según cálculos de Montoya (1892, p. 30s), el Puerto de Mbaracayú distaba de 30 a 40 leguas “de despoblado” de Asunción y a seis u ocho días de caminar por pantanos, ásperos caminos y peligrosos ríos del gran salto del Paraná. La región del Mbaracayú corresponde hoy al departamento paraguayo de Canendiyú. El puerto de Mbaracayú era uno sobre el río Jejuí.

17 Para un estudio detallado del tema me permito indicar el capítulo dos de mi libro (Chamorro 2004b).

desacostumbrado de su ecología nativa, que la reducción le cerraría los caminos para la tierra libre. En varios documentos se hace referencia a indígenas que abandonaron las reducciones, volviendo a esparcirse por los montes (Cortés II, 1952, p. 55, 102, 105, 193, 204, 206, 292; Sánchez Labrador I, 1910, p. 16).

Otros indígenas se levantaron en defensa de la tradición guaraní, con un discurso anticolonial y antimisionero. Así, *Juan Cuara*, evaluando las novedades culturales a las cuales estaban expuestos en las reducciones, propagó que los misioneros eran enemigos jurados de los indios, que la sal del bautismo era un veneno y el aceite del crisma una mancha, que la confesión era una forma de enterarse de la vida ajena y que la monogamia era para evitar que los pueblos indígenas se propagaran, volviéndose así más vulnerables frente a la dominación. La familia fue sin duda uno de los lugares donde se trabó la batalla entre lo antiguo y lo nuevo. De un lado, la conversión cristiana fue encarada por los jesuitas primordialmente como aceptación del matrimonio monogámico. Los indígenas, por su lado, presentían que la monogamia era una estrategia para debilitarlos, por amenazar la base de su organización social. Así, *Miguel de Atiguaje*, por ejemplo, criticando el nuevo orden familiar impuesto por los misioneros, anticipó, para sus contemporáneos, las implicaciones sociales y psicológicas de la monogamia impuesta a sus parientes.

Los “malcontentos” indígenas contradecían el mensaje cristiano también a través de la parodia. Se fingían sacerdotes, consagraban eucaristía y oficiaban muchas otras ceremonias. Parodiaban las prédicas, los gestos de los sacerdotes y la jerarquía eclesiástica. Sacaban ventaja de los nuevos símbolos. Se autoproclamaban Dios, sumos sacerdotes o papas y éstos nombraban a otros hechiceros como obispos suyos, quienes, en consecuencia, elegían a sus vicarios (*Cartas Anuas II*, 1927-1929, p. 364-365). Sirva como ejemplo *Miguel de Atiguaje*. Él “ponía sobre la mesa algunas telas y encima de éstas una torta de yuca y un vaso, muy pintado, con vino de maíz y, hablando entre dientes, hacía muchas ceremonias, mostraba la torta y el vino a la manera de los sacerdotes y, por fin, comía y bebía todo. Así, sus vasallos le veneraban como si fuera sacerdote” (Ruiz de Montoya, 1985, p. 57).

De modo que a la militancia de Montoya como protector de los pueblos indígenas ante la voracidad de los conquistadores y como promotor de la lengua de esos pueblos hay que sumar su militancia contra los propios líderes indígenas, que presentían las contradicciones que enmarcaban esas gestas. La actuación política y represiva de Montoya en esas batallas y a lo largo de su labor misionera es muy discutible. No me detendré con esos asuntos

aquí, puesto que, dada la hermenéutica usada en mi trabajo, de cierta forma los desencuentros jesuítico-guaraní están comentados en el cuerpo de esta obra.

Cuando entre 1629 y 1630 muchas reducciones habían caído en manos de los bandeirantes.¹⁸ Los jesuitas, con la población indígena diezmada, decidieron emprender un éxodo hacia el Medio Paraná, unos 1200 Km. al suroeste de la Frente Misionera del Guairá. Montoya tuvo un rol capital en ese proceso.¹⁹ Coordinó la labor de miles de indígenas que llegaron a fabricar 700 balsas en las que embarcaron más de “12 mil almas”, con parte del mobiliario, de los pertrechos rituales, de la imaginería, de los implementos agrícolas e instrumentos musicales. Él tenía que ser astuto para escapar no sólo del ataque de los bandeirantes sino también de la furia de los españoles de la vecina Ciudad Real. Los primeros no se conformaban porque se sentían burlados al llegar a las despobladas reducciones; los segundos, por perder su fuente de renta, ya que ellos solían robar indios de las reducciones y venderlos a los portugueses. Ambos enemigos intentaron detener a la multitud en su fuga (Cortesão I, 1951, p. 386). En ese tiempo de lucha real no es improcedente suponer que Montoya haya aprovechado la oportunidad para realizar su aspiración juvenil de hacerse un caballero. Así, con tono aventurero, da a entender en su crónica de la misión que, estando él solo, consiguió driblar el cerco de un grupo de españoles armados de espada. En otra ocasión, abrió la ropa a la altura del pecho para desafiarle a un bandeirante a que, si se animaba, lo liquidase con la escopeta que le tenía apuntada (Ruiz de Montoya, 1892, p. 156).

A las peripecias²⁰ del éxodo Montoya dedicó los capítulos XXXVIII y XXXIX de su

18 *Bandeirantes* o *mamelucos* eran grupos de *brasilindios* (descendientes de hombres blancos, la mayoría de origen lusitano, y mujeres indígenas) armados que se encargaron de la expansión del dominio portugués tierra adentro. Su estrategia fue denominada *malocas* en el área de colonización española y *bandeira* o *entrada*, en el portugués y consistía en capturar indígenas libres o reducidos para venderlos como esclavos en São Paulo y Rio de Janeiro o incorporarlos por la fuerza en el sistema de *encomiendas* (Cortesão I, p. 492). Por haber sido los portugueses de São Paulo los principales generadores de *brasilindios*, en los documentos muchas veces los *bandeirantes* figuran como *paulistas*.

19 Eso no redundó sólo en su beneficio, sino también le acarreó críticas. Entre otras, se le imputaba haber actuado precipitadamente, como se puede verificar en el informe dirigido al Virrey por Fray Gabriel de Valencia (Cortesão II, 1952, p. 263). Los bandeirantes depusieron, por su parte, ante la Corte de Madrid que Montoya había consumido y muerto a los indios del Guairá (Cortesão I, 1951, p. 431).

20 De los más de doce mil indígenas que iniciaron el éxodo forzado llegaron apenas 4 mil a destino. Dos mil llegaron a morir de una peste (Ruiz de Montoya, 1985, p. 143), descrita como “cámaras” por Diego de Boroa (Cortesão III, 1969, p. 198). Muchos retornaron a sus tierras, otros se perdieron en las breñas o cayeron víctimas de las malocas de los españoles, sobre todo en Mbaracayú (Cortesão II, 1952, p. 286). Sobre la despoblación de esa región

Conquista Espiritual. Después de la hazaña, ya no le restaron dudas. Había que convencer al Rey de la monstruosidad de la destrucción causada por los bandeirantes y sus ejércitos y de la necesidad de permitir a los indígenas reducidos el uso de armas de fuego:²¹ “Es imposible se puedan (las reducciones) en adelante guardar y defender sin defensa de armas así de fuego como las demás que usan y ejercen los vasallos de Vuestra Majestad” (Cortesão I, 1951, p. 434).

Montoya viajó a España para denunciar personalmente las afrentas a la integridad física de los grupos indígenas y pedir al Rey la concesión de armas de fuego para la defensa de los grupos guaraní. Camino a Europa, Montoya pasó por Río de Janeiro, desde donde, consternado, escribió que a sus ojos “se vendían los indios [...] traídos por los vecinos de San Pablo, como si fueren esclavos” (Ruiz de Montoya, 1989, p. 283). Y en un memorial escrito al Rey en 1638, afirma: “Indios de la sierra hay muchos aquí. Del Tayaoba está el hijo de Piraquatia, que era bien chiquillo entonces y ahora está ya hombre. Creo que lo cobraremos. Otro tenemos ya del Tayaoba; nos han conocido, y otros hay por aquí [...]. A ocho o diez o quince patacas andan los indios que ahora trajeron”. Posteriormente, en otros memoriales, pide que “Su Majestad determine que la captura de indígenas sea caso de inquisición y que se conceda plena libertad a los indios que padecen cautiverio y que sean restituidos a sus patrias” (Jarque, cit. por Rouillon, 1997, p. 288).

Al pedir armas de fuego, Montoya enfrentaba los límites de la conciencia histórica. Con la expresión *ijukapyrãma*, ‘quienes ya son jurados de muerte’, el jesuita registró la actitud que preponderaba en su época contra los pueblos indígenas. Para quienes eran partidarios de esa sentencia y se orientaban por ella, bastaba ir sustituyendo las levadas que morían en los yerbales y en las encomiendas. Contra esa situación se levantaron los jesuitas. En sus reducciones ellos pretendían reunir los grupos indígenas e iniciarlos a una nueva vida considerada “política y humana”. De modo que ellos no pretendían administrar las comunidades indígenas apenas en su espiritualidad, sino también en su existencia material.

La concesión del derecho al uso de armas de fuego se le otorgó a Montoya en 1644. Sin embargo, un lustro antes de recibir esa gracia de Su Majestad, él consiguió publicar sus obras en guaraní y su crónica en castellano sobre la conquista espiritual en el Paraguay. En

clama Peramás (1946, p. 94): “¿Dónde fueron a parar los descendientes de una raza tan fecunda? Vastas soledades, bosques desiertos, selvas tupidísimas y horribles guaridas de fieras es todo lo que queda de los antiguos desiertos de aquellos naturales”.

²¹ El uso de las armas de fuego entonces hacía una diferencia esencial entre europeos e indígenas, tornándoles superiores a aquéllos e inferiores a éstos.

1639 salió su *Tesoro de la lengua guaraní*,²² su *Catecismo de la lengua guaraní* y su *Conquista espiritual*; en 1640 su *Arte y Vocabulario de la lengua guaraní*. Para Bartomeu Melià, la labor lingüística de Montoya hacía parte de su labor política de proteger los pueblos guaraní de los agravios de los conquistadores, puesto que “no hay defensa posible de una nación indígena si se le desbarata el orden de su pensamiento y el universo de su lengua” (Melià, 1993, p. 15).

Bien, lograda la publicación de sus obras, Montoya ya no esperó por la decisión del Rey, en cuando a su pedido de uso de armas de fuego,²³ y retornó a América. Partió de Cádiz en junio de 1643 con destino a Lima²⁴ y de ahí al Paraguay. Pero dos años y medio después, sin haber aún llegado a su destino final, acabó retornando, desde Salta, a Lima, donde cayó enfermo y quedó imposibilitado de seguir viaje hacia sus reducciones. Sus últimos años los dedicó a la mística. En *Sílex del divino amor*, obra de publicación póstuma ([1650] 1991) y escrita para su amigo Francisco del Castillo, él recuerda las tierras por donde anduvo y deja que los ríos y sus desbordes le hablen de la vida interior. Flores y pájaros le enseñan a orar y un indígena guaraní le enseña a vivir en Dios. Era Ignacio, con apellido Paraycí en la obra de Jarque, quien testificaba ante él cuán sencillo y eficaz era el ejercicio espiritual arraigado en las tareas ordinarias, una verdadera teología del cotidiano pues mantenía presente a Dios sin dejar sus quehaceres comunes. “Los puntos de su oración, los discursos, la composición de lugar, fue siempre sólo creer que Dios estaba en todo lugar”, escribió Ruiz de Montoya (1991, p. 156) sobre Ignacio, agregando enseguida “este acto de fe solo, tuvo por su continuo ejercicio. Y sin otro, ni otro maestro que la luz divina, aprovechó tanto en la virtud que sus obras fueron testimonio de su inculpada vida”.

22 Si para la redacción de su *Tesoro*, Montoya necesitó tiempo igual al invertido en su *Catecismo* y en su *Arte y Vocabulario*, puede ser que por el año 1620 él tuviese el *corpus* principal de toda su obra lingüística, que iba apenas ampliando, a medida que disponía de nuevos datos, muchas veces provenientes de grupos guaraní contactados posteriormente. Hay quien afirma, sin embargo, como lo ha recogido Dietrich (1995b, p. 289), que Montoya efectivamente haya llevado a Madrid apenas apuntes, ocupándose en la redacción y conclusión de sus obras. Si consideramos las diferencias dialectales contenidas en la obra y que el autor, en un segundo momento de su misión llegó a ser Superior de las reducciones del Guairá (1620) y de todas las reducciones jesuíticas del Paraguay (1636), lo más probable es que la elaboración de los léxicos se haya extendido hasta 1637.

23 Para el autor de la Introducción al *Sílex* (Rouillon, 1991, p. XLVII), a pesar del interés del Rey Felipe IV, los trámites en Madrid demoraron debido a problemas burocráticos y a enfermedades del propio Montoya.

24 Después del éxito en Madrid, el misionero “tenía que completar engorrosos trámites ante el Virrey del Perú” (Rouillon, 1991, p. XLIX). Efectivamente, era el Virrey quien debía ejecutar esa insólita decisión del Rey, que equivaldría hoy día a armar al campesinado.

Rouillon (1991, p. LV) destaca que en el *Sílex*, para el anciano misionero todo era “arrojarse en lo más denso de la tenebrosa calígene, donde habita aquella sustilísima, inmensa e increada luz”.

Sin embargo, se engaña quien piensa que su fervor místico haya achicado en el jesuita al incansable combatiente. Así, siete meses antes de su muerte, Montoya firma un escrito nada místico, su *Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en lengua guaraní* ([1651] 1996), donde polemiza apasionadamente con quienes en el Paraguay censuraban²⁵ el Catecismo escrito en guaraní. Era su aporte a la querella entre los jesuitas del Paraguay y el obispo de Asunción Fraile Bernardino de Cárdenas, a raíz de las traducciones supuestamente heréticas y escandalosas hechas por Montoya, al verter nombres y atributos divinos al guaraní. Con su opúsculo, el anciano misionero encerró su trayectoria en el campo de las letras. Reafirmó con él su aprecio por la lengua guaraní y la propiedad de sus traducciones. La muerte le acaeció el 11 de abril de 1652.

Que su cuerpo haya sido reclamado y transportado por los grupos guaraní en un recorrido de 11 mil kilómetros para luego ser enterrado en la reducción de Loreto es probablemente una mera leyenda. La documentación histórica no es conclusiva al respecto. Lo que efectivamente no se puede dudar es que Montoya haya deseado que sus huesos descansasen allá donde más trabajaron y más se molieron, entre indígenas y en tierra india (Rouillon, 1995, p. 356).

2.2 - Alcance y relevancia de su obra

En primer lugar, hay que destacar que la gramática y los léxicos de Montoya fueron las primeras publicaciones de ese género escritos para la lengua guaraní y prácticamente las únicas disponibles en todo el tiempo colonial para quien quería aprender la lengua guaraní indígena (Melià, 1998, p. 375). Si bien ellos se basan principalmente en la lengua hablada por los grupos del Guairá, Montoya no ha dejado de registrar en ellos las particularidades de la forma de hablar de grupos oriundos de otras regiones. Como Superior de los jesuitas Montoya pudo acceder a las diversas lenguas y formas de ser de los grupos que fueron siendo incorporados a las reducciones del Medio Paraná, de los que se autodenominaban

25 El escrito que incriminaba el catecismo fue redactado probablemente cuando las cajas conteniendo el *Tesoro* de Montoya llegaron al Paraguay (Melià, 1996, p. 12).

Tape, Paranagua y Uruguay,²⁶ más al Sur del Brasil, y de los *Itatin*,²⁷ al Norte del Paraguay y del área contigua en Brasil, hoy estado de Mato Grosso do Sul, profundizándose en el conocimiento de sus lenguas.

Además de las obras ya mencionadas, Montoya escribió varias cartas,²⁸ promovió inquérito o averiguación (1632) (Cortêsão I, 1951) y redactó memoriales y peticiones (1639, 1640) (Cortêsão I, 1951, III, 1969). Sus escritos son, así, de cuño lingüístico, catequético, histórico, político y místico. Según Rouillon (1991, p. LXXIss), hay tres momentos en la evolución del estilo literario montoyano: El primero marcado por sus *Cartas*, el segundo por su *Conquista Espiritual* y el tercero por el *Sílex*. A esta clasificación hay que agregar una cuarta vertiente, marcada por el *Tesoro*. Lo cierto es que todos sus escritos están plasmados de las cuestiones ideológicas y de los imperativos de orden práctico que dividían las opiniones de sus contemporáneos. Haberlos tratado desde el horizonte de su fe y así desafiado los límites de la conciencia histórica, incluyen a Montoya en una galería de notables que no fueron enceguecidos por el resplandor de su misión y por ello mismo no perdieron de vista los pueblos indígenas ni dejaron de ver como sus cuerpos y sus almas eran afectados por la colonización. Ampliando lo escrito por Rouillon (1991, p. LXVs), autor de los capítulos introductorios al *Sílex del divino amor* se puede decir que las *cartas*, la *Conquista Espiritual* y la mencionada obra mística, con sus torrentes de geografía, biología, etnografía, teología y testimonio personal aproximan a Montoya del Pe. José de Acosta (1540-1600), autor de una enciclopedia de las tierras recién conquistadas, *Historia natural y moral de las Indias* (1590), y de un compendio de las directrices para la catequesis de los pueblos indígenas, *De Procuranda Indorum Salute* (1587). Ellas también lo aproximan al Pe. Bernabé Cobo (1582-1657), que escribió la monumental *Historia del Nuevo Mundo*.

Su militancia a favor del derecho de los pueblos indígenas evoca el coraje de Bartolomé de las Casas (1474-1566) en Mesoamérica, de Huamán Poma de Ayala (¿1534-1615?) en el Altiplano y de Antonio Vieira (1608-1697) en el Brasil. Su obra lingüística lo aproxima de

26 Melià (1998, p. 374) anota que es más difícil encontrar evidencias explícitas sobre estos grupos en Montoya.

27 Como los del Frente Misionero del Guairá, los núcleos reduccionales fundados entre los Itatín por Diego Ferrer y Van Surck en 1631 fueron abandonados en 1648, porque una parte de su población había caído cautiva en mano de los bandeirantes y porque la otra parte volvió a esparcirse por los montes. Los pocos habitantes que habían permanecido en las misiones fueron transferidos para reducciones más prósperas.

28 La de 1620(?), 1628, 1629 y 1631 están publicadas en Cortêsão I, 1951; la de 1638 en Cortêsão III, 1969, y la de 1645 en Cortêsão II, 1952.

Bernardino de Sahagún (1499-1540), en México, y de José de Anchieta (1534-1597), en Brasil. El primero registró y ayudó a registrar en lengua náhuatl y en español el testimonio indígena de la conquista; lo que redundó en el registro de aspectos de la cultura de los pueblos americanos del lugar. Como Sahagún, Montoya, al abogar que los indígenas eran “civilizables” y al enarbolar la ideología de que a los mismos el cristianismo los haría más humanos, acabó registrando en su obra varios aspectos del modo de vida de los grupos guaraní. Registró también lo que en él debía ser suplantado, así como los cambios que en esos primeros tiempos de intenso contacto estaban siendo implementados. Igual que Anchieta, Montoya se tornó experto en la lengua indígena y maestro de varias generaciones.

Pero se engaña quien adjudica a Montoya un heroísmo solitario. Los jesuitas que actuaron en el Paraguay tenían por orientación, desde el comienzo de su misión, conocer bien la lengua indígena elegida para ser la lengua de la misión y posicionarse, en base a las leyes existentes, a favor de los indígenas y, por lo tanto contra la práctica de los colonizadores. En este último, ellos se distinguieron de sus compañeros en la América Portuguesa. Aquí, los primeros ignacianos evangelizaron en el idioma indígena, pero actuaron lado a lado con los colonizadores,²⁹ seduciendo indígenas para los mismos (Ribeiro, 1998, p. 56). Actuaron no sólo como diplomáticos-pacificadores de indios,³⁰ sino también como idealizadores de la colonización. El Pe. Manoel de Nóbrega, en 1558, elaboró para el Gobernador General Mem de Sá un plan inclemente de colonización basado en guerras de sometimiento y exterminio (Ribeiro, 1998, p. 50). Y porque esa política indigenista jesuítico-lusitana llevó el desespero y la destrucción a cerca de trescientas aldeas indígenas del litoral brasileño en el siglo XVI, Darcy Ribeiro considera la primera generación de jesuitas en Brasil como uno de los principales factores del exterminio indígena (1998, p. 51, 54). Según él,

29 Nóbrega, sin embargo, dejó pronunciamientos contra los abusos cometidos por los cristianos en los pueblos indígenas. Según él, a cambio de algún rescate los cristianos portugueses tomaban mujeres indígenas por “esposas”, siendo que era para esclavizarlas por toda su vida. Ellos robaban las plantaciones de indígenas y les enseñaban a los indígenas a robarse unos a otros y a venderse como esclavos, como practicaban los del litoral con los del *sertão* que venían a hacer sal en la costa. Para el jesuita, la raíz de todo esto era el odio general que los cristianos les tenían a los indígenas (Nóbrega, 1988, p. 194-198). Sin embargo, ni Nóbrega ni Anchieta, percibieron que su descontentamiento con los cristianos portugueses no sería remediado si ellos no rompiesen la alianza que pactaran con el inhumano sistema colonial.

30 Anchieta y Nóbrega, por ejemplo, intermediaron las negociaciones entre los portugueses y los indios de la Confederação dos Tamoios. En Perúbe, Anchieta se hace pasar por shamán e intenta convencer a los indígenas a no atacar a los portugueses, “que atacados en aquel momento podrían haber sido vencidos” (Ribeiro, 1998, p. 55).

solamente después de algunas décadas, “los jesuitas asumieron grandes riesgos en el resguardo y en la defensa de los indios” (Ribeiro, 1998, p. 55-56), principalmente en las regiones donde las misiones se implantaron con más éxito, sobre todo en el Amazonas (Ribeiro, 1998, p. 170).

Para que hubiera ese cambio, contó la influencia de los jesuitas del Paraguay (Ribeiro, 1998, p. 54s) y, en tierras brasileñas, una nueva generación de ignacianos, capaces de indignación moral, como Antônio Vieira (1608-1697). Entonces los ignacianos se levantaron contra quienes entendían la colonia como “molinos de gastar gente” e intentaron construir con esas mismas gentes un otro tipo de sociedad, “diferente de aquella que surgía en el área de colonización española y portuguesa”, una sociedad alternativa desde el punto de vista étnico, económico, social y religioso, “basada en la tradición solidaria de los grupos indígenas” y consolidada con los experimentos misioneros de “organización comunitaria de carácter proto-socialista” (Ribeiro, 1998, p. 170). Al defender la “libertad” de los indígenas contra la reivindicación del “servicio personal” de los nativos por parte de los colonos, los jesuitas fueron un elemento desestabilizador para la colonia en esta segunda fase de la misión.³¹

Aunque frecuentemente se les impute a ellos la *hybris* de servir a dos señores, a Dios y al Rey, lo interesante es que cuando llegó la hora de decidirse entre la lealtad a la Corona o la lealtad a los grupos guaraní, ellos optaron por quedarse del lado de los indígenas, pedir con ellos al Rey que reconsiderase su decisión y, finalmente, resistir y morir con ellos cuando la Guerra de los Siete Pueblos ya fue inevitable.

Aunque parezca absurdo³² asociar el impacto de la colonización espiritual y de la “protección” jesuítica al hecho del *Kechuíta* ocupar un lugar de honra en el mundo fantástico de un grupo guaraní, el mbyá, no se puede dejar de constatar la presencia de ese personaje en la historia oral indígena. Valéria Soares de Assis e Ivori José Garlet (2002, p. 4-6, 13) recogieron y analizaron tres relatos procedentes de grupos mbyá del Rio Grande do Sul. La autora y el autor entienden que el *Kechuíta* es una reelaboración del jesuita del periodo colonial. En los relatos, él asume las virtudes chamánicas de *Kuaray*, héroe

31 Para una comparación, hecha con otro énfasis, de la actuación de los jesuitas portugueses y españoles en América consultar la tercera parte de la tesis doctoral de Beatriz Franzen (1999, p. 173-231).

32 Pues los grupos mbyá apenas habrían sido contactados por los jesuitas entre 1746 y 1751 pero nunca reducidos por ellos. Antes de sobrevenir la expulsión de la orden, los indígenas, según Dobrizhoffer (1967, p. 237), supuestamente lo imposibilitaron, internándose más y más en la selva.

civilizador común a los grupos indígenas guaraní-hablantes. Como él, el *Kechuíta* conoce el idioma y el sistema mbyá, bautiza las cosas y los lugares poniéndoles nombres en guaraní. Pero él también mantiene las virtudes de colonizador y construye casas de piedra, las ruinas jesuíticas, que, como los lugares con nombre en guaraní, los grupos mbyá consideran suyas. Habiendo alcanzado la plenitud, el *Kechuíta* deja las regiones habitadas por esos pueblos y consigue cruzar las grandes aguas en un botecito. Hoy día vive “del otro lado”, más allá del mar, aguardando por el pueblo mbyá.

Como Assis y Garlet, también Cadogan (1971, p. 89-91) y Schaden (1974, p. 172) registraron cuan actual era la memoria de los jesuitas y de su expulsión en las aldeas mbyá de Paraguay y Brasil. Entre esos indígenas, el *Ketchuíta* era un viejo líder religioso que ha partido hacia el Oriente, hacia *yvyju porã*, ‘la tierra buena resplandeciente’, donde aguarda por ellos. La mitologización de los ignacianos, sin embargo, empezó a delinearse muy temprano y no se restringió a los indígenas. La presencia jesuítica no podía morir tan fácilmente, comenta Melià (1998, p. 408), quien en su artículo sobre el último jesuita del Paraguay menciona que entre 1790-1792 la leyenda de un jesuita en el Paraguay corría en Europa, precisamente “en los salones y pasillos de la corte madrileña”. La leyenda es oriunda del Paraguay. Cronistas de las décadas del ochenta y noventa destacaron la actuación y longevidad de un jesuita, que llegó a 112 o 114 años de edad en los montes del Paraguay (Melià, 1998, p. 408). En los primeros años del gobierno de Rodríguez de Francia, se propagó la leyenda de un jesuita excepcional, que se había quedado en el Paraguay y no se moría. Según el viajero Rengger (1835, p. 333-334), eran los grupos monteses del Amambay, Caaguá, los que se honraban en tener por padre y consejero un jesuita. El trasfondo histórico del mito es el episodio protagonizado por el Pe. Segismundo Aperger³³ (o Sperger) (1678-1772), jesuita austriaco, “insigne médico y botánico y excelente en arte y mecánica”, que misionó en los pueblos guaraní desde 1735. Efectivamente, él fue el único jesuita a quien se le permitió quedarse en el Paraguay, pues anciano e inválido no estaba en condiciones de iniciar el largo viaje del exilio (Melià, 1998, p. 405-409). Obsérvese, por fin, que la incorporación de Aperger en el imaginario guaraní no es el primer caso de transposición de las virtudes chamánicas o sacerdotales de un líder religioso sobre otro, en la historia de la misión. Necker (1990), entre otros, se ha

33 El escritor paraguayo Augusto Roa Bastos ha recogido ese episodio de la historia jesuítica en el Paraguay en su obra de teatro *La tierra sin males*, donde Aperger es “una especie de alma en pena pero también de presencia luminosa, que vive sin nunca morir el último día de las reducciones” (Melià, 1997, p. 123-131).

ocupado del tema entre chamanes guaraní y franciscanos y Jarque cuenta que Montoya era considerado por los grupos reducidos la reencarnación del famoso chamán *Quaracytî*, ‘Sol resplandeciente’ (Jarque II, 1900, p. 291-292).

Con esto encierro esta introducción a la actuación de Montoya en el ámbito de la misión jesuítica del Paraguay y de sus embates con los otros actores de la sociedad colonial. A seguir iré retomar y precisar algunos aspectos de su trabajo en el campo de la lengua y de los pueblos guaraní, así como destacar el protagonismo de esos pueblos en el proceso aquí estudiado.

3 – SOBRE PUEBLOS Y LENGUAS GUARANÍ

Según Rouillon, Ruiz de Montoya “alude a la gramática (pronombres, adverbios), a la escritura y a los diferentes niveles del lenguaje, que ascienden desde la vida diaria hasta el silencio de los ángeles y Dios” (Silex, 1991, p. LXVIII)

En este capítulo pretendo aclarar los significados que algunos términos que designan las lenguas y los pueblos guaraní y tupí adquirieron en el transcurso del tiempo. Deseo también destacar el protagonismo histórico de los pueblos indígenas estudiados y mostrar que la militancia de Montoya “a favor” del guaraní hacía parte de la política lingüística de la época, según la cual tenía que conocerse bien las lenguas indígenas para asegurar mejor la conversión de sus hablantes. Por fin, ubico el guaraní en el ámbito de los esfuerzos invertidos por los Estados y por las órdenes religiosas, para la implementación de algunas lenguas indígenas como lenguas francas.

3.1 - Guaraní, tupí, tupí-guaraní

Los cronistas de la conquista y de la colonia denominaban a los grupos indígenas que iban contactando según su autodenominación local. Constan como tal, al comienzo de la conquista, nombres de ríos y/o de caciques como: Cario, Carijó, Tobatín, Guarambaré, Itatín, Parayguá, Uruguayguá, Tape, Guayrá, Arechané, Caaró, Tarumá, Chiriguano y Chadul o Guaraní de las islas.³⁴ En otros casos, los pueblos indígenas se designaban a sí mismos, o se los designaba añadiendo a un sustantivo, relativo a la geografía del lugar, el sufijo *-guára*, de controvertida interpretación,³⁵ que significa ‘procedente de’. Así, *yvyty riguára* eran ‘quienes moraban en la sierra’ (B II, 192), *ko yguára* ‘quienes vivían en las

34 Basado en Melià et alii (1987, índice temático) y en Susnik (1982, p. 32-35), aunque con variaciones.

35 Sobre los controvertidos usos del término, consúltase el trabajo de Maria Cristina dos Santos (1999, p. 210s).

inmediaciones de un determinado río' (T, 163), *yry kuapeguára* 'quienes ocupaban la cabecera de un río' (T, 164) y *paraguaygua* 'quienes vivían a la orilla del río Paraguay o en Asunción' (T, 263).

Por otro lado, a medida en que esos cronistas fueron realizando comparaciones, llegaron a designar a los grupos y a las lenguas habladas por ellos con términos más genéricos,³⁶ según su importancia en la región. En ese sentido y considerando el caso específico de este trabajo vale constatar el testimonio de Montoya respecto a las lenguas habladas por los pueblos agrupados bajo los nombres "tupí" y "guaraní". Según él, esas tribus hablaban una única lengua: "Tan universal, que dominaba ambos mares, el del Sur por todo el Brasil, y costearo a todo Perú, con los dos mayores ríos que conoce el planeta, que son el de La Plata, cuya desembocadura en Buenos Aires es de ochenta leguas y el Gran Marañón, que no le es inferior en nada, que pasa muy cerca de la ciudad de Cuzco, llevando sus aguas al Mar del Norte" (T, *A los padres religiosos*).

Al demarcar ese inmenso territorio ocupado, aunque no de forma ininterrumpida, por grupos "guaraní" y "tupí", Montoya no desconsideraba las diferencias dialectales entre las lenguas habladas por esos grupos, ya que en sus *Advertencias* él ponderó que algunos vocablos eran más usados en unas partes que en otras y que el hecho de haber registrado todos los que ha podido era "para que no se haga nuevo al que oye en una parte el vocablo que en otra no oyó" (T, 1). El hecho de referirse a ellas en singular sugiere que en su evaluación esas diferencias se daban en el ámbito de una única lengua. Por otro lado, al situar esa lengua en la vasta área de las tierras bajas, quería él probablemente enaltecer y afirmar como lengua general la lengua hablada en el Guairá, que es la que le fue más familiar y la que él más usó en su labor. Mostraba, así, la importancia de esa lengua y lo vasto de su tarea.

Ahora bien, como Wolf Dietrich (1995b) ha mostrado en su artículo sobre los léxicos de Montoya, el término "tupí" aplicado al habla de los indígenas fue usado apenas al inicio de la conquista, reapareciendo sólo en el XIX, ya en el contexto de la búsqueda de una identidad nacional, brasileña, en la región que otrora fuera la América portuguesa. El soldado alemán Hans Staden (1557) y el pastor calvinista Jean de Léry (1578), lo emplearon para designar a la lengua de los "tupinambá" o "toupinambaults", hablada en la costa del Brasil. En esa misma época el término apareció en los informes de otro soldado,

36 Los historiadores son conscientes de ello. El Padre Astrain (1995, p. 72), por ejemplo, considera "vago" el nombre "guaraní".

el alemán Ulrich Schmidl (1567). Éste describió a integrantes de los grupos “tupí” como gente de las tierras del Rey de Portugal, que hablaba una lengua muy parecida a la hablada por los Cario, grupo que ocupaba la región donde fue fundada Asunción. Después de estas referencias, parece que el término “tupí” cayó en desuso. Obsérvese, en ese sentido, que los jesuitas que hacían sus misiones entre los indígenas de la costa brasileña desde 1549 ya en sus primeros escritos (1575) se refirieron a la(s) lengua(s) hablada(s) en la región como “língua brasílica”, “língua geral da costa do Brasil” o “língua geral do Brasil”, pero nunca como “língua tupí” o “tupinambá”. El término “tupí” sólo reapareció a mediados del siglo XIX, precisamente en 1851, cuando el poeta romántico Gonçalves Dias (1823-1864) publicó su poema épico *I Juca Pirama*, ‘El que ha de ser matado’. En sus versos, él relató la angustia de un héroe tupí idealizado que rechaza el ritual antropofágico al cual estaba destinado y entra con ello en confronto con la tradición de la nación tupí, representada por su padre. Pero el vocablo “tupí” no llegó a desplazar el “guaraní”, ya que el novelista José de Alencar (1829-1877), por ejemplo, tituló su novela, que es patrimonio nacional en Brasil, con el nombre de “O Guaraní” (1857); no de “O Tupí”.

Por lo que parece, los factores que contribuyeron a que los brasileños buscaran su propio origen indígena en “lo tupí”³⁷ fueron las disputas bélicas entre Brasil y Paraguay y la necesidad de construir una identidad nacional, de cierta forma postergada por la forma peculiar en que se dio la independencia brasileña.

37 En la literatura, ese movimiento es conocido como “indianismo”. En éste se han fundido leyenda e historia. El indio fue cualitativamente equiparado al conquistador y se propagó la idea del “buen salvaje” para la construcción de la identidad nacional (Cândido, 1969, p. 18-22). Y el “buen salvaje” recayó precisamente sobre los grupos tupí, entonces dados por desaparecidos. Se afirmaba así la idea de que “índio bom é índio morto”. Esa mentalidad también quedó gravada en el arte visual, como en “Moema”, de Victor Meirelles (1862), y “O último Tamoio”, de Rodolfo Amoedo (1883). Mientras los grupos indígenas recién contactados, tierra adentro, eran capturados y vendidos como esclavos o sacados de sus territorios y concentrados en aldeas, los pueblos tupí fundaban el mito de origen del Brasil independiente (Carneiro de Cunha, 1992, p. 135-140).

En base a las investigaciones de Ingrid Schwamborn (1987) sobre el origen de la obra “O guaraní”, de José de Alencar, Wolf Dietrich (1995b, p. 290s) afirma que fue el historiador y político Francisco Adolfo de Varnhagen, Vizconde de Puerto Seguro, de procedencia alemana, el responsable por la introducción y propagación del término “tupí” y que tal atendió a la necesidad de contraponerse al “guaraní” que, desde la Guerra de la Triple Alianza (1865–1870), era considerada lengua de los enemigos, los paraguayos. Se explicaba así, por qué, al editar nuevamente la obra lingüística de Montoya (1876), el Vizconde de Puerto Seguro agregó a los títulos *Arte, Tesoro y Vocabulario de la lengua guaraní* la expresión “o más bien tupí”. En su introducción explica el Vizconde que la lengua guaraní “con insignificantes alteraciones, era la misma lengua tupí,³⁸ hablada en todo Brasil [...]; que ya antes había sido descrita en gramática y puesta en diccionarios por los misioneros en el Brasil, como Anchieta, Veiga, Figueira, Araújo y otros” (Varnhagen, 1876, p. xi).

El término “guaraní”, por el contrario, fue usado de forma continuada desde los primeros registros del guaraní antiguo. Así, Schmidl denominó a los grupos cario por él contactados y a la lengua que ellos hablaban “guaraní”. En los títulos de sus léxicos, Montoya siempre habló de “lengua guaraní”, nunca de “lengua tupí”. En su *Apología* [1651] mencionó a naciones “tupí” y “guaraní”, como gente “paraguaya”, “brasileira” y “del Marañón” (Ruiz de Montoya, 1996, p. 93), pero llama “guaraní” inclusive a las lenguas habladas en Brasil y en el “Gran Marañón” (T, *A los padres religiosos*).

Dentro del ámbito de este trabajo, no es posible profundizar esta discusión. De modo que mantendré la probabilidad de ser la distinción popular entre el “tupí/brasileño” y el “guaraní/paraguayo” una invención del siglo XIX, ligada a una coyuntura histórica específica, puesto que en la historia anterior no se había hecho tal distinción (Dietrich, 1995b, p. 290). Del mismo modo, la tarea de responder *cuál habrá sido de hecho la relación histórica entre el “tupí” y el “guaraní” y cuál el estatus lingüístico de uno y otro* extrapola el ámbito de este trabajo. Me restringiré a presentar algunas consideraciones.

Basado en las investigaciones de Aryon Rodrigues (1963), Noelli (1993, p. 23) apunta que, hacia fines del siglo XIX, la utilización indiferenciada de los términos “tupí” y “guaraní”

38 Según Melià, la propuesta es infundada tanto histórica como lingüísticamente (1993, p. 47). Para él, con su lacónica afirmación, el Vizconde quería sólo justificar el título dado a la obra. Que el guaraní jesuítico no era hablado ni por todos los grupos guaraní y que el mismo fue una unidad sólo a nivel de lo escrito, evidentemente Varnhagen no tomó en cuenta.

para referir, en el ámbito académico, cualquiera de las lenguas agrupadas más tarde bajo “familia lingüística tupí-guaraní”, empezó a ser cuestionada. En ese contexto, Karl von den Steinen (1886), aparentemente apenas para acortar la discusión y sin justificaciones lingüísticas creó el término tupí-guaraní (Von den Steinen, 1942, p. 342). Quería designar con él, cuando usado como sustantivo, “la gran familia lingüística” y, cuando usado como adjetivo, “todos los elementos culturales comunes a las tribus de la misma familia”. Noelli adhiere a la opinión de Edelweiss, de que la creación de von den Steinen fue “infeliz”, por acarrear confusiones a quienes después del proponente emplearon el término e, indebidamente, llegaron a llamar “lengua tupí-guaraní” a una única lengua (Edelweiss, 1947, p. 3-9; Noelli, 1993, p. 23, 27; 1996, p. 25s).³⁹ Aunque a fines de los años 40 del siglo XX se haya fijado que la palabra “tupí-guaraní” indicaba una familia lingüística y no una única lengua, la confusión persistió. Noelli (1996, p. 26), por ejemplo, al estudiar los caminos de expansión tupí, se refirió a un estudio de Greg Urban (1992, p. 92), en el cual el autor escribía que los Tupinambá, Tupiniquín y Potiguara eran hablantes de una única lengua denominada tupí-guaraní, que no debía ser confundida con la familia más amplia. Noelli observa aún que para hacer referencia a la lengua que dio origen a las lenguas actuales que componen la familia tupí-guaraní hay que agregar el prefijo “proto” a “tupí-guaraní”. Ésta sería para las lenguas indígenas clasificadas de tupí-guaraní lo que el latín es para la familia lingüística románica. La familia tupí-guaraní forma, con otras seis familias, el “tronco lingüístico tupí” comparable con el tronco lingüístico indo-europeo.⁴⁰

De modo que el término “tupí-guaraní” usado adecuadamente designa las 41 “lenguas” así catalogadas, siendo muchas ya muertas. En las últimas décadas del siglo XX ella abarcaba, según Rodrigues (1986, p. 39), sólo en Brasil, 21 lenguas vivas,⁴¹ parientes entre sí, habladas por grupos indígenas esparcidos en trece estados brasileños y en otros países. El mbyá, por ejemplo, es hablado también en Paraguay y Argentina, el kaiová o paĩ-tavyterã y ñandeva, avá-guaraní o chiripá, en Paraguay, y el chiriguano en Bolivia y Argentina. Otras

³⁹ Hay una interesante discusión sobre el tema entre Francisco Noelli, Eduardo Viveiros de Castro y Greg Urban en la *Revista de Antropología* (1996, p. 7-22, 23-53, 55-118).

⁴⁰ Viveiros de Castro señala que el modelo lingüístico utilizado por Noelli en su reflexión arqueológica no deja de tener analogías con la prehistoria de los pueblos indoeuropeos. Frente a ello, él se pregunta si ese procedimiento sería una influencia de los modelos de arqueología indoeuropea sobre los materiales sudamericanos (1996, p. 57).

⁴¹ Las cifras cambian bastante. En la misma obra y página Rodrigues también dice haber, en Brasil, 39 lenguas de la familia tupí-guaraní. Ya en su artículo publicado en 2006 sobre ese tema, Rodrigues fija en 28 el número de lenguas de la familia tupí-guaraní en territorio brasileño. Según Dietrich, si fueren contadas todas las lenguas afines serían alrededor de 50 las lenguas que integran esa familia lingüística en Brasil.

lenguas de la familia tupí-guaraní, además de ser habladas en Brasil, son usadas también en el Perú y en la Guayana Francesa (Rodrigues, 1986, p. 41s).⁴² El guaraní es catalogado por él como una lengua genérica. El kaiová, el ñandeva y el mbyá son registrados como variedades dentro de esa única lengua. Siguiendo ese criterio, el guaraní occidental o chiriguano, el guarajo y el guaraní paraguayo tendrían que ser catalogados también como variaciones del guaraní.

Partiendo de los datos disponibles, lo más probable es que las lenguas habladas en la costa brasileña eran muy cercanas a las lenguas difundidas originariamente entre los ríos Paraná y Paraguay, con las cuales se encontraron los primeros conquistadores europeos en la región (Dietrich, 1977, p. 246). Las semejanzas entre el tupinambá o tupí antiguo y el guaraní antiguo, llevó a Aryon Rodrigues hace más de cuatro décadas a afirmar que la relación entre esos idiomas era más de dialectos muy próximos y no de idiomas (Rodrigues, 1964, p. 103). Wolf Dietrich (1990, 1991) también ha mostrado la estrecha semejanza fonológica y gramatical entre esas lenguas.⁴³

3.2 - Aclaraciones en cuanto al uso del término “guaraní”

En cuanto al vínculo de la lengua registrada por Montoya con los pueblos contemporáneos hablantes del guaraní, espero no ser muy enfática al recordar que el término “guaraní” es una especie de “identidad atribuida” por el otro (conquistador laico y religioso, viajero, especialista en ciencias sociales, etc.) a grupos indígenas que hablaban y hablan idiomas semejantes y compartían y comparten una historia y una cultura similares. Situaciones como ésa fueron estudiadas inicialmente por Fredrik Barth (1998, p. 185-250), hace más de cinco décadas. En el Brasil, su pensamiento ha sido difundido, entre otros, por Manuela Carneiro da Cunha (1987) y Carlos Rodrigues Brandão (1986). Barth mostró que la supuesta equivalencia entre lengua-pueblo-cultura-territorio ni siempre se confirma en la autocomprensión de los grupos.⁴⁴ Con ello no dejaba de reconocer que la lengua es

42 Rodrigues destaca, por otro lado, que las lenguas provenientes del tronco tupí se sitúan exclusivamente en territorio brasileño. Ver también Dietrich, 1977, p. 245-247; 2001, p. 51.

43 Ya en los estudios comparativos realizados por Loraine Bridgeman - una de las traductoras de la Biblia al kaiová - en una escala de 0 a 100, la cifra que representa la distancia entre el guaraní paraguayo y el guaraní kaiová es 23, mayor que la existente entre el castellano y el portugués, estimado en 19 (Comunicación Personal, 22 de noviembre 2006).

44 En una perspectiva teórica diferente, Leach (1954) llega a conclusiones semejantes.

importantísima para la autocomprensión de sus hablantes;⁴⁵ enfatizaba, sí, que ella no es absoluta. O sea, la lengua no puede ser tomada como definidor único exclusivo.

En ese sentido, el hecho de que la casi totalidad de los grupos indígenas llamados desde afuera “guaraní” insistan en distinguirse entre sí por etnónimos específicos⁴⁶ es un probable indicador de que esos grupos no quieren ser confundidos con lo que en su contexto se entiende por “guaraní”, es decir, el guaraní paraguayo. Es el caso de los grupos kaiová y mbyá. Las comunidades ñandeva sí se autodenominan “guaraní”, en Brasil, lo mismo que los ava-katu-ete en el Paraguay. Coincidentemente, ellas son también las que más se acercan de lo que se consensuó calificar de “aculturado”. Como las comunidades ñandeva del Brasil, los pueblos chiriguano y guarayo de Bolivia sí pretenden ser “guaraní”, ciertamente para distinguirse de los hablantes del quechua, aimara y otras lenguas. Esos grupos prescinden de un término más específico para su identificación étnica y optan por el término genérico “guaraní”, probablemente porque es el que les da más visibilidad y les permite ser reconocidos como indígenas diferentes de los otros indígenas. Así, la reivindicación de la identidad es condicionada por la coyuntura y quienes la reivindican pueden elegir otros marcadores además de las semejanzas y diferencias lingüísticas. Manuela Carneiro da Cunha (1987), por ejemplo, afirma el criterio de autoidentificación étnica. En esa misma dirección, Carlos Rodrigues Brandão (1986) entiende que dondequiera que situaciones concretas lo exigieren, la identidad étnica será construida. Por su parte, Eduardo Galvão (1960), desarrolló el concepto de áreas culturales, procurando agrupar con ello todas las culturas de una misma región geográfica que compartían un cierto número de elementos culturales en común. Es el caso del área del Rio Negro y del Parque do Xingú. Ese concepto ha sido retornando por Júlio César Melatti (1997) quien propuso agrupar las diversas poblaciones indígenas en áreas etnográficas.

Retornando a los grupos enfocados en este capítulo, creo que viene al caso el comentario de Viveiros de Castro en su introducción a la obra de Nimuendaju (1987), a propósito de lo genérico y lo específico en el guaraní, en cuanto etnónimo. Viveiros de Castro observó que

45 Para los Shipibo del Perú, por ejemplo, la identidad está entrelazada con el hablar bien la lengua que le da su nombre al grupo (Illius, 1999, p. 37). A los guaraní históricos se los menciona como gente que hace singular hincapié en el saber hablar, como condición, sino para “ser”, por lo menos para “ser más”, para pertenecer a un grupo y ser reconocido por él.

46 Los más comunes, en Brasil: Kaiová, Ñandeva/Guaraní y Mbyá; en Paraguay: Paĩ-Tavyterã, Avá-Chiripá/Ava-Katuete y Mbyá; en Bolivia: Chiriguano (Avá, Simba, Isoso) y Guarajo; en Argentina: Mbyá y Chiriguano.

aunque en los tres volúmenes de la *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira* (Baldus 1954, 1968; Hartmann, 1984) “Guaraní” y “Tupí” sean los etnónimos más tematizados, “los diferentes pueblos guaraní [...] continúan llenos de misterio, por la complejidad de su cultura, su espantosa capacidad de desterritorialización [...] y por su capacidad de superar los infinitos obstáculos que fueron puestos entre ellos y su *teko*, su modo de ser” (Nimuendajú, 1987, p. xxvii-xxviii). Frente a eso, me gustaría precisar los sentidos en que uso el término “guaraní”, en este trabajo.

Utilizo “guaraní” o “Guaraní” para referirme a los grupos que en las fuentes primarias, en las de apoyo y en las historiografías aquí utilizadas fueron y son así designados. Reconozco el problema subyacente, que con ello se ha ocultado definitivamente los etnónimos correspondientes. También uso el término para indicar los aspectos culturales comunes⁴⁷ a los grupos aquí estudiados, para referirme a la lengua guaraní de los documentos históricos y a la hablada por la mayor parte de la población paraguaya. Pero como el “guaraní” no es sólo término específico para el guaraní paraguayo sino a la vez término genérico para todas las lenguas habladas por Kaiová/Paĩ-Tavyterã, Ñandeva/Avá-Katu-Ete o Chiripá, Mbyá, Chiriguano y Guarajo - también lo uso con esta significación. Además, es con ese término que me refiero a la lengua - por decir así, *standar* - usada por los grupos kaiová, ñandeva y mbyá como una especie de lengua franca. Ella es, en relaciones entabladas en las fronteras de diferenciación de esos grupos, especialmente hablada por los sectores más jóvenes.

Para dar visibilidad a las especificidades de sus lenguas - a la dimensión de idiomas dialectales - recurro a los etnónimos de los respectivos pueblos de donde proceden los datos; o sea, a los mbyá, kaiová y ñandeva.⁴⁸

Dado el hábito de enfatizarse casi siempre los aspectos comunes entre esos grupos en perjuicio de las diferencias entre ellos se comete muchas veces la impropiedad de extender los atributos específicos de un grupo a los demás, de presentar como “lo guaraní” lo que en realidad es especificidad étnica de un grupo. La *mbyaización* es un ejemplo y consiste en

47 Cabe frisar que los aspectos comunes entre esos grupos siempre son los más destacados en los estudios antropológicos; las diferencias, sin embargo, son poco estudiadas.

48 Como en todas las lenguas, también en los grupos guaraní “se habla dos lenguas”. Una que se orienta por una unidad buscada a nivel de lo escrito, de la reflexión sobre la lengua, pero que efectivamente no es hablada como tal por nadie. Otra que se orienta por las formas propias de hablar, de saber y de celebrar de un grupo. Tanto en ese sentido como por lo general en el sentido de la lengua propia y del guaraní paraguayo, los grupos guaraní pueden ser considerados “bilingües”.

proyectar sobre los otros grupos lo que es apenas mbyá. Esa actitud se observa especialmente entre investigadoras e investigadores sin experiencia de campo en esos pueblos y/o con incursiones esporádicas en el campo de la religión y la poética guaraní.

Me parece aún necesario aclarar, principalmente para las personas menos acostumbradas a la historia social latinoamericana, el *status* étnico diferenciado de los pueblos indios hablantes de esas lenguas en Argentina, Bolivia, Brasil, Paraguay y Uruguay frente a la población paraguaya y a parte de la población argentina y brasileña que habita en la frontera con Paraguay. El guaraní hablado por el pueblo paraguayo, en cierta forma, temprano dejó de ser lengua indígena o “guaraní tribal”, por servir desde un principio para expresar el pensamiento y la cultura europeos, por indicar las cosas introducidas por los colonizadores, por ser “reducida” a gramática y por sufrir cambios en su sintaxis bajo la influencia del español y del portugués (Dietrich, 2001, p. 51s). La política lingüística colonial era crear una lengua vehicular única.

Siendo la lengua materna de por lo menos el 87% de la población paraguaya,⁴⁹ ese guaraní es hablado por aproximadamente seis millones de ciudadanos y ciudadanas no indígenas. Esa lengua no puede ser confundida con las lenguas guaraní habladas por indígenas.

Una última y muy importante aclaración se refiere a las dos lenguas históricas ya referidas anteriormente y que ya no son habladas hoy, sea porque sus hablantes fueron exterminados, sea porque desaparecieron al mezclarse con otros grupos o sea porque simplemente se “invisibilizaron”⁵⁰ para resistir étnicamente. Me refiero al “tupinambá”, y a la lengua registrada sin especificación dialectal, y que en este trabajo es fuente principal. Tales lenguas adquirieron una importancia histórica especial en el contexto de la ocupación europea, tanto por su tradición escrita de más de cuatrocientos años, como también por el papel que desempeñaron en el proceso histórico del establecimiento de los estados modernos y de la formación social de Paraguay, Argentina, Brasil, Bolivia y Uruguay, mereciendo ser consideradas como lenguas clásicas de Sudamérica, junto al quechua de la región andina (Rodrigues, 1986, p. 34). Siguen algunos datos que especifican la importancia histórica de esas lenguas.

49 Según los cálculos aceptados por Wolf Dietrich, el porcentaje sube a más del 90%.

50 Entre los llamados grupos indígenas resurgidos o emergentes, hay, en el Noreste del Brasil, algunos que se autodenominan Tupinambá. Márcio Santilli (2000, p. 168) considera polémica esa reivindicación, ya que Tupinambá nunca correspondió a un pueblo específico; era, sí, una designación genérica usada por los portugueses para nombrar diversos pueblos, cuyas etnias específicas ellos no fueron capaces de distinguir.

3.3 - El “guaraní” de Montoya y el “tupinambá” de Anchieta

Conforme el resumen hecho por Aryon D. Rodrigues (1997), durante los 322 años de América Portuguesa, las poquísimas descripciones lingüísticas realizadas se atuvieron casi exclusivamente a las lenguas tupí-guaraní: el *tupinamba* y su variante la *língua geral* amazónica o *língua franca*, el *kirirí* y el *guaraní*. Para la posteridad ha quedado el registro de esas lenguas en gramáticas, léxicos, catecismos, poesías, teatros escritos principalmente por jesuitas, como puede conferirse en la referencia bibliográfica de este trabajo, bajo Anchieta y Montoya.⁵¹

El primer jesuita que misionó en la costa brasileña fue Manoel de Nóbrega, que arribó, en la compañía de otros padres, a Salvador da Bahía de Todos os Santos el 29 de marzo de 1549. Wolf Dietrich (1995b, p. 287), basado en el historiador Handelman ([1869] 1987, p. 110-114), afirma que uno de los padres de la comitiva de Nóbrega, João de Azpilcueta Navarro, fue el primero en estudiar la lengua indígena y a pretender, por 1550, editar, en lengua brasílica, una pequeña gramática, una traducción de oraciones y un catecismo, que no siendo impresos, se perdieron. De modo que la obra más importante sobre las lenguas tupí, es el *Arte de Grammatica da Lingoa mais usada na costa do Brasil*, editada en 1595 por el Pe. José de Anchieta, español de Tenerife, Canarias, que llegara al Brasil, precisamente a Bahía, en julio de 1553. También para las lenguas guaraní de la América Española, se ha presentado en el capítulo anterior, algunas tentativas que antecedieron a la publicación de Montoya.

Como ya hemos visto, la base empírica del registro de Montoya fue la lengua hablada en el Guairá, hoy Estado de Paraná y Oeste del Estado de São Paulo, incluyendo más tarde datos oriundos de lenguas habladas en otras regiones. Por haber estudiado en las anotaciones de Luís Bolaños, basadas sobre todo en los grupos carios, y en la gramática de José de Anchieta, basada inicialmente en grupos tupí de San Vicente y Piratininga y después en grupos tupinambá, es muy probable que Montoya también haya comparado la lengua del Guairá con las formas de hablar de esos pueblos.

En ese proceso, Montoya y Anchieta, al registrar la pluralidad y la dinámica de las lenguas indígenas que les tocó conocer, acabaron también documentando la síntesis que ellos

51 Para el tupinambá, tupí y tupinikín véase también la obra de Jean de Léry (1578) y Luís Figueira ([1621]1687); para el kirirí, Luís V. Mamiani (1699).

venían observando y/o implementando en el interior de esos idiomas.⁵² Uno de los indicadores más concretos de la síntesis realizada por Anchieta es el hecho de haber mantenido, por ejemplo, las consonantes finales de los verbos afirmativos, indicados por él en su gramática como característica del habla de los Tupinambá (Rodrigues, 1997). Para él, desde los Potiguara de Paraíba hasta los Tamoios de Rio de Janeiro los verbos terminados en consonantes eran pronunciados enteros, como *apâb*, *acêm*, *apên*, *aiûr*. Ya los Tupí de São Vicente, que vivían al sur de los Tamoios de Rio de Janeiro, nunca pronunciaban la última consonante del verbo afirmativo, diciendo *apâ* en vez de *apâb*, *acê* o *apê*, en vez de *acêm* y *apên* y *aiú* en vez de *aiûr* (Anchieta, 1990, p. 24).

Datos similares fueron registrados por Montoya. Él anotó que muchos verbos y nombres acababan en consonantes, que por lo general no eran pronunciados, pero que el conocerlos era muy importante. Esas letras Montoya puso entre dos puntos, *tú.b.*, advirtiendo que eran seguidas de una *a*, como en *tú.b.a* (T, 1). En sus léxicos también se observa que al comienzo del siglo XVII estaban dándose aceleradamente algunos cambios en el guaraní. Él observó el pasaje del sonido de la “s” (*kuarasy*, ‘sol’) al sonido de la “h” (*kuarahy*), del sonido de la “k” (*ok*, ‘casa’) al sonido de “g” (*og*), la exageración en la nasalización de algunas sílabas como el cambio de *yande*, ‘nosotros’ a *ñande*, de *yandu*, ‘araña’, a *ñandu*, la pérdida de las consonantes finales en muchos verbos y nombres tupí como *memby.r.* ‘hijo/a’, siendo *ego* la madre, *tu.v.* ‘padre’ y *a.r.* ‘juntar, imitar’, que en el guaraní llegaron a ser mudas (*memby*, *tu*, *a*) en la forma básica y continuaron siendo sonoras en combinación con algunos sufijos (Dietrich, 1995b, p. 287-289).

Por las comparaciones de Rodrigues (1964), basadas en los trabajos de Anchieta y Montoya, se sabe hoy que el “tupinambá” presenta un 80% de semejanzas con el “guaraní” antiguo, que ambas lenguas son, dentro de las lenguas del tronco tupí, las que presentan mayor cantidad y mejor calidad de datos para una historia y etnografía de los primeros contactos de indígenas tupí y guaraní con los europeos y que, entre esas dos lenguas, el tupinambá se destaca por su carácter más arcaico o conservador. Ultrapasa los límites de este trabajo discutir *si la semejanza constatada entre las dos lenguas ya era anterior a su registro escrito y gramaticalización o si es resultado de la interferencia de Anchieta y Montoya en ellas*. A favor de la primera alternativa figuran, entre otras: (a) la carta del Pe.

52 Aryon Rodrigues (1997, p. 371) transcribe el testimonio del Pe. Fernão Cardim, quien registró que “en 1584 se hablaba 68 idiomas distintos del tupinambá en el área correspondiente aproximadamente a los actuales estados de Sergipe, Bahia, Espírito Santo y Rio de Janeiro.

Alonso de Barzana, de 1594, donde se lee: “la lengua que habla toda esta nación (guaraní), extendida tan a la larga, es una sola, que aunque la que hablan en el Brasil, que llaman Tupí, es algo distinta, es muy poca la distinción” (Furlong, 1968, p. 92); (b) lo dicho por Pero Rodrigues sobre la gramática de Anchieta, que la misma podía servir muy bien para estudiar la lengua guaraní del Paraguay (cit. por Melià, 1998, p. 376); (c) el posicionamiento del obispo de Rio de Janeiro sobre el *Tesoro* de Montoya donde observara que la lengua guaraní era igualmente comprendida en su diócesis de Brasil. Ya la nota de Daniele M. Grannier Rodrigues (1990, p. 14) puede reforzar la idea de que la semejanza entre las lenguas resulta de una interferencia en la comunidad lingüística. Para ella, aunque la experiencia de Montoya no se haya restringido a una comunidad lingüística completamente homogénea, su trabajo, como toda gramaticalización y escrita de una lengua, consistió en recoger las formas de hablar “en un grado de generalidad y de abstracción que se coloca por encima de los hablantes particulares, locales y aún regionales”.

En todo caso, las dos lenguas aquí consideradas fueron adoptadas como lengua general por colonizadores y misioneros. En Brasil sobrevive una variación de esa lengua con el nombre de *ñe'ẽngatu*, en el Amazonas, pero sin la importancia que tuvo en el pasado. En Paraguay, ya desde el siglo XVII, se desarrolló una variación del guaraní antiguo, que se caracteriza por una fuerte influencia castellana, debido a los factores ya presentados anteriormente, en el trabajo de reforma que los jesuitas realizaron sobre la lengua y al uso que se hizo y hace de esa lengua para expresar conceptos totalmente ajenos a la cultura indígena (Dietrich, 1977, p. 247).

Pero la realidad lingüística en el Paraguay colonial tenía, a su vez, por lo menos dos vertientes: la de las reducciones y la del mundo “criollo”. En ambos ambientes, la lengua guaraní ya no era indígena; ella había sido conquistada. Lo que distinguía el guaraní criollo del jesuítico es que éste se desarrolló acompañado de un control y aquél no. En las reducciones, el guaraní estuvo regido por una autoridad lingüística que pretendía la estandarización de la lengua a nivel fonológico y lexical y que acabó fijando una serie de significados nuevos. Esto afectó a misioneros y misionados. Una primera generación de jesuitas controló la lengua a través de gramáticas, diccionarios y catecismos. Las generaciones siguientes se guiaron por los cánones fijados por esos pioneros y los convirtieron en escuela. Las reglas así consolidadas organizaban, por ejemplo, la prédica del misionero y eran asumidas por los guaraní letrados, quienes se encargaban de repetir de

forma más sencillas los sermones de los sacerdotes a las mujeres. En este proceso, naturalmente, también el lenguaje de las mujeres era afectado por las reglas consolidadas del decir. Este control aparentemente no existió en el ambiente criollo paraguayo. Aquí el guaraní se desarrolló sin un sostén sistemático y normativo y sin literatura. Sus hablantes – aunque en su mayoría indígena – eran marcados por el deseo de hacerse español, mas a pesar de ello hasta el último cuarto del siglo XIX continuó siendo “guarango”, aunque culturalmente hispanizado (Melià, 1995, p. 25).⁵³

En todo caso, reitero, la atención que recibieron el guaraní antiguo y el tupinambá a partir de la segunda mitad del siglo XVI era resultado de una política lingüística y misionera. Sus principales aspectos describo a continuación.

3.4 - El guaraní en la política lingüística y misionera de la época

Los conquistadores enmarcaron los pueblos indígenas de América en tres categorías entonces comunes en Europa: cristianos, judíos y gentiles. Esa clasificación fundó tres ideologías a respecto de las lenguas indígenas: primera, que eran don de Dios (debiendo ser reducida o conquistada); segunda, que eran vehículo de infidelidad y superstición (pues dada la íntima relación entre fe y lenguaje y siendo la religión indígena no cristiana, en la palabra indígena sólo podía refugiarse el diablo) y, tercera, que no eran lengua (pues carecían de términos relativos a la fe cristiana) (Melià, 1995, p. 35-39; Chamorro, 1999, p.

⁵³ Sería interesante estudiar el tema relacionándolo con el origen del campesinado paraguayo y con las uniones de europeos e indias en los siglos XVI y XVII, pues sin lugar a dudas ello habrá afectado la lengua hablada entonces. En ese sentido, Melià (2004a, p. 217-234) afirma, basado en los estudios de Juan Carlos Caravaglia (1983; 1987), que la población campesina paraguaya, aunque social y políticamente se consideraba español, lingüísticamente era guaraní. Para el Brasil, Aryon Rodrigues (1986) apunta la unión de portugueses y tupinikin de São Vicente y del planalto de Piratininga, en el siglo XVI, al este del actual estado de São Paulo, y de portugueses y tupinambá, en el siglo XVII, al norte de los actuales estados de Maranhão y Pará. También en estos dos casos, la lengua de las generaciones siguientes fue la lengua de las madres y de los parientes indígenas, ya que del lado de los padres en general no había parientes consanguíneos. En la región de São Paulo, los grupos indígenas se fueron extinguiendo como pueblo independiente y culturalmente diverso; su lengua, sin embargo, continuó, reproduciéndose esencialmente como idioma de la población mestiza, o sea, mameluca (“brasilindia” en el neologismo acuñado por Darcy Ribeiro). De modo que, como afirma Aryon Rodrigues, la situación lingüística de las familias de portugueses casados con mameucas debía entonces ser la misma de las familias constituidas por mameucos y mameucas. Apenas el padre y, cuando mayores, los hijos varones eran bilingües. Ese progresivo cambio en las condiciones de la lengua, sumado al bilingüismo de los hombres debe haber acarreado modificaciones de la lengua indígena que sobrevivió a sus hablantes indígenas.

91). Estas posiciones no siempre son sucesivas, a veces se entrecruzan en una misma época y lugar.

En la primera etapa de la conquista de las Américas prevaleció el pensamiento de los que objetaban la capacidad de las lenguas indígenas para “explicar bien” y “con propiedad la doctrina cristiana” (Tovar & Larrucea de Tovar, 1984, p. 191), y las consideraban útiles únicamente para transmitir supersticiones y brujerías (Melià, 2004, p. 58).

En el ámbito de la colonización española se estableció así que los indios debían ser catequizados en castellano. Esa posición fue corroborada en la primera fase del Concilio de Trento (1545-1547), cuando se decidió que el castellano - y no las lenguas indígenas - debía ser usado para la misión, pues las lenguas indígenas eran muy numerosas e inadecuadas para expresar las verdades de la fe.⁵⁴ Lo mismo fue ratificado por el emperador Carlos V en su cédula de 1550, pues a través de la lengua castellana supuestamente les sería más fácil a los pueblos indígenas “entender las doctrinas cristianas” y “asimilar la policía y buenas costumbres” de los españoles (Dietrich, 1998, p. 440-441; Melià, 2004, p. 56).

Ya la misión en Brasil, por empezar recién en 1549, con la llegada del primer gobernador, Tomé de Souza, y de los jesuitas comandados por Manuel de Nóbregas, cuando las voces que abogaban a favor de la evangelización en lengua indígena ya eran más fuertes, la catequesis se hizo en tupí; puro tupí, especifica Wolf Dietrich (1998, p. 441-442). Entretanto, las tensiones entre las dos posiciones continuaron en el ambiente hispánico. El sucesor de Carlos V, Felipe II, estuvo rodeado de hombres a quienes “les hubiera gustado la promulgación de ordenanzas que obligasen a los indios a hablar castellano” (Melià, 2004, p. 58). Sin embargo, en sus Cédulas de 1578 y 1580, él fue favorable a los pueblos indígenas, pues no le parecía conveniente obligarlos a abandonar su lengua natural. En su opinión, ellos podrían aprender el español, desde que lo hiciesen voluntariamente; los curas de las doctrinas, al contrario, tendrían la necesidad y obligación de conocer suficientemente el idioma de los indígenas, para lo cual se habían creado cátedras destinadas al estudio de sus lenguas (Melià, 2004, p. 59). Efectivamente, en su Cédula de 23 de setiembre de 1580, Felipe II ordenaba que en las cátedras de la universidad de los reyes se establezca la enseñanza de una de las lenguas indígenas generales, para que los sacerdotes adquieran la inteligencia de dicha lengua (Pastells I, 1912, p. 20).

⁵⁴ Eso no significa que no se haya catequizado en lengua indígena. Ya en 1528 apareció un catecismo náhuatl.

Esta posición fue la que predominó en el III Concilio de Lima, que determinó en 1583 el uso de los idiomas indígenas para la evangelización, pues la población india no entendía nada o entendía mal el español. Ni la revocación de la política lingüística del Concilio de Lima por Felipe II, en 1596, ha conseguido cambiar esa práctica. Con las directrices lingüísticas dadas por ese Concilio, obviamente las lenguas indígenas ya disfrutaban de un otro *estatus* en el siglo XVII. La evangelización pos-conciliar tenía por exigencia básica el dominio de las lenguas indígenas.⁵⁵ De acuerdo con el salto dado en Lima, los jesuitas en América optaron por no admitir que ningún sacerdote haga su solemne profesión si no supiese alguna de las lenguas⁵⁶ de indios o negros (Hernández II, 1913, p. 630). La determinación de evangelizar en lengua indígena contó en varios centros del continente con cátedras - ocupadas por jesuitas⁵⁷ con larga experiencia en la misión – para enseñar las lenguas consideradas generales a los sacerdotes, si los mismos no querían perder sus puestos. Los idiomas indígenas contemplados por esa política lingüística fueron el náhuatl en Mesoamérica, el quechua en Lima y Quito, el chibcha (muisca) en Bogotá, desde 1666 el araucano (mapuche) en Chile y Lima, y por poco tiempo el aimara en Lima.

El náhuatl y el quechua, que ya antes de la conquista de América alcanzaron una amplia difusión siendo hablados por los pueblos sometidos al Imperio Azteca y al Inca, rápidamente se tornaron “lenguas generales”, para la implantación de la colonia y de la misión. Las cátedras para la enseñanza de esos idiomas fueron prohibidas recién en Mayo de 1770, por la desafortunada cédula de Carlos III que obligaba el uso del español (Dietrich, 1998, p. 441), inspirada, según Melià (2004, 60), en el desprecio de un arzobispo de México hacia las lenguas indígenas. Otros idiomas han sido descritos sin el auspicio estatal. El guaraní fue uno de ellos. Era la “lengua general de la Provincia del Paraguay”, pero para su enseñanza no fueron instituidas cátedras (Dietrich, 1998, p. 442; Rodrigues,

55 El III Concilio de Lima confirmaba así la Cédula Real de 1578 que ordenaba “que no fuesen admitidos al sacerdocio los que primero no supieren la lengua general destos Reinos” (Rouillon, 1997, p. 306).

56 No se pensaba únicamente en las lenguas llamadas generales, pues otras lenguas más locales llegaron a ser conocidas por algunos jesuitas, como el Pe. Barzana, de quien se decía que dominaba siete lenguas indígenas (*Monumenta Peruana V*, 1954-1981, p. 475).

57 A los jesuitas se los consideraba antihispanizantes, pues supuestamente su labor de más de ciento cincuenta años en el Paraguay colonial fue marcada por una política perjudicial al Estado, impidiendo que indígenas se comunicasen con los españoles, por no saber otro idioma que el natural (Concolorcorvo, *El Lazarillo de Ciegos Caminantes*, 1773, p. 194, cit. por Melià, 2004, p. 62). A eso se refiere Peramás (1949, p. 74) cuando menciona la existencia de un cuento improcedente sobre los jesuitas. Según el relato, los ignacianos les había prohibido a los guaraníes a hablar en castellano para que nadie descubriese los misterios guaraní.

1986, p. 99). De esto se ocuparon los franciscanos desde cerca de 1580 y los jesuitas desde 1612. Por su tradición escrita y por fijar cánones para el habla, esa lengua es llamada de guaraní clásico. Pero ya antes de la actuación de esos religiosos, como se pudo ver en las páginas anteriores, surgió una población - descendiente de europeos e indias - cuya lengua era el guaraní. Éste, poco a poco, se convirtió en la lengua común (general) hablada por los mestizos, por los españoles establecidos en el Paraguay y por los indígenas incorporados a las actividades coloniales (Rodrigues, 2007, p. 4, 9, 10 nota 10). Ese guaraní criollo no puede ser confundido con el guaraní clásico o jesuítico referido arriba.

En el ámbito de colonización portuguesa, como ya se indicó, fueron también los jesuitas quienes iniciaron las descripciones del tupinambá, que era “la lengua más usada en la costa del Brasil” siendo denominado desde muy temprano “língua brasílica” (Dietrich 1998, p. 441, 442). La expresión “lengua general” también fue acuñada en el Brasil, pero para designar fenómenos distintos a lo que se dio en Hispanoamérica. Aquí “lengua general” se refiere a los idiomas indígenas como tales mientras que en Brasil “língua geral Paulista” y la “língua geral Amazônica” (*nheengatu*), se refieren a lenguas indígenas mestizas, con gramática y fonología simplificada (Dietrich, 1998, p. 442).⁵⁸

Retornando a los jesuitas que actuaron en el Paraguay hay que precisar que ellos rompieron con la opinión anterior al concilio, incluyeron la lengua guaraní entre las de fama y la igualaron al griego y a otras lenguas muy aplaudidas (Lozano I, 1754, p. 259). Desmintieron así el prejuicio de que las lenguas indígenas serían incapaces para expresar la fe cristiana, lo que consideraron fingida excusa de los misioneros que fallaban en su responsabilidad de instruir a los indígenas (C, *Preliminares*). En su labor, los ignacianos contaban con los consejos de su Provincial Diego de Torres, “de no perder punto en aprender y estudiar la lengua guaraní y ejercitarla con los indios”, no con displicencia, “sino con eminencia”, a fin de llegar a parecerse con los indígenas (Hernández I, 1913, p. 585). Entre ellos, ciertamente fue Montoya quien sacó mayor provecho de ese consejo. Tenía a su favor sus estudios de gramática, poética y retórica y el hecho de proceder de un ambiente, el Perú, donde el estudio de las lenguas indígenas empezaba a tener singulares representantes (Melià, 1993, p. 30-31). Me refiero al Fraile Domingo de Santo Thomas

58 Estas *línguas gerais* deben ser distinguidas del puro tupí. Éste era usado internamente para la catequesis, mientras que aquéllas para el contacto externo entre agentes de colonización europea e indígenas, inclusive para el contacto con indígenas de otra procedencia lingüística (Dietrich, 1998, p. 441-442). La *língua geral paulista*, bajo la influencia de los cada vez mas numerosos migrantes de habla portuguesa ha desaparecido completamente en el siglo XIX, mientras que la *língua amazônica* es viva hasta hoy.

(1560), autor de un diccionario quechua, al autor anónimo que escribió el *Arte y Vocabulario en Lengua General del Perú llamada quechua* (1586), al Fraile Juan Martínez (1604), autor de otro *Vocabulario de la lengua general del Perú*, y el Padre Diego González Holguín (1607, 1608), que escribió *Gramática y arte nueva de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua quechua, o lengua india* y un *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quechua o del inca*. Es probable que Montoya haya conocido esas obras, “y que haya tratado de crear una obra igualmente valiosa para el guaraní” (Dietrich, 1995b, p. 291).

Por fin, situar a Montoya y la lengua guaraní dentro de la política lingüística del siglo XVII implica tener presente que el cambio “a favor” de las lenguas indígenas estaba al servicio de la catequesis.⁵⁹ Había que conocer bien las lenguas indígenas para asegurar la conversión de sus hablantes. Los objetivos de la descripción eran pues fundamentalmente prácticos. El misionero se interesaba por lo que le parecía “convertible”. Su fijación en este ideal “le hizo pasar por alto lo que no puede, o piensa que no puede ser convertido”. De modo que la reducción a nivel del léxico consistió en el hecho de haber recogido preferentemente los elementos que podían servir a las necesidades de la traducción religiosa y de la traducción a una vida civil (nueva). Las gramáticas y los diccionarios debían subsidiar el misionero a comprender lo que se le revelaba en la confesión y a formular en el idioma indígena la penitencia que quería impartir. Además, la lengua indígena estaba al servicio de una nueva vida civil, que era la consigna de la misión.

Los ejemplos presentados por Montoya tanto en su *Arte* como en sus diccionarios y en su catecismo son, en consecuencia, básicamente inspirados en la vida cristiana, por un lado, para apoyar la práctica idiomática de los misioneros, que se esforzaban para “reducir” los indígenas primitivos a los pensamientos europeos y, por otro, para demostrar el carácter civilizable de los indígenas.⁶⁰ De modo que Montoya no escribió sus léxicos sólo para que

59 No pocas veces los materiales traducidos para esas lenguas acabaron tornándose una especie de norma culta, que no podía admitir ni una otra traducción, ni enmienda (Dietrich, 2000, p. 33-34).

60 Dietrich, 2000, p. 33-34. No podemos olvidar que, como los demás jesuitas que entonces actuaron entre los indígenas, Montoya estaba “actuando existencial e ideológicamente en un proceso de ‘reducción a la vida política y humana’ del indio Guaraní, como condición para la reducción a la fe y a la vida cristiana” (Melià, 1988, p. 97). O sea, Montoya estuvo controlado por la ideología reduccionista que afectaba en la época todas las “relaciones” con los pueblos “no cristianos”. Sobre todo la iglesia española confería a sí misma un deber reduccional, que era idéntico a su deber civilizador y cristiano, la creación de una nueva orden civil y religiosa (Melià, 1988, p. 249).

extranjeros pudiesen aprender el guaraní, sino también para mostrar el carácter civilizable de los pueblos indígenas y la compatibilidad y competitividad de sus lenguas con el latín. La obra es un acervo exhaustivo que no tiene en vista sólo los aprendices de la lengua, sino también los *lenguaraces*, o sea, los especialistas en guaraní, español y latín, y los ideólogos de la época (Dietrich, 1998, p. 441). Montoya hace así parte de la generación de misioneros “lingüistas” preocupados en demostrar que las lenguas indígenas no eran bárbaras, y que al contrario de lo que se pensaba, ellas podían sustituir sin problemas las categorías supuestamente universales del latín.⁶¹

Aunque el igualitarismo que marcó la actuación política y lingüística del misionero no tuvo paralelo en el campo teológico – donde prevaleció la jerarquía fundamental de la superioridad de los cristianos, indígenas o no, sobre los indígenas no convertidos⁶² –, al abogar que los indígenas eran civilizables y al enarbolar la ideología de que a los mismos el cristianismo les haría más humanos, Montoya acabó registrando la forma de vivir de los pueblos guaraní, lo que en ellos debía ser suplantado, así como los cambios que en esos primeros tiempos de intensos contactos venían siendo implementados y debían continuar siendo implementados por los misioneros en una nueva sociedad, planificada unitariamente.

Me gustaría, a continuación, describir y situar la obra lingüística de Montoya, en el contexto de las obras lexicográficas que le son más cercanas.

61 Como es sabido, la escritura de las lenguas indígenas fue realizada en base a las referencias gramaticales y morfológicas exteriores a ellas, en base a los patrones de representación vigentes en la época para el latín, el griego y el castellano. Por lo general, se afirma que los escritores de las gramáticas indígenas conocían precisamente las Instituciones latinas de Nebrija (Dietrich, 2000, p. 33-34). Melià, sin embargo, considera más probable que la gramaticalización del guaraní se haya basado en la obra del jesuita portugués Manuel Álvares, quien en 1572 publicó una gramática latina, que tuvo muchísimas ediciones y que rápidamente se tornó el manual casi único de enseñanza de la lengua latina. En todo caso, era como si la lengua indígena mostrase su consistencia lingüística al responder a las preguntas que le hacía la lengua latina.

62 Hay que señalar que los jesuitas lucharon no por la igualdad irrestricta de los indígenas con los demás seres humanos, sino por la igualdad irrestricta de los indígenas con los otros vasallos (González Dorado, 2002, p. 76).

4 - SOBRE LOS LÉXICOS DE MONTOYA Y LAS TIPOLOGÍAS DE LAS OBRAS LEXICOGRÁFICAS

Los tipos de codificación lexicográfica que sirvieron de fuente para este trabajo son el *Vocabulario de la lengua guaraní* (V) y el *Tesoro de la lengua guaraní* (T).⁶³ Con apoyo de un breve panorama histórico-cultural de las obras lexicográficas en general y de una comparación del *Vocabulario* y del *Tesoro de la lengua guaraní*, aquí en vista, intentaré caracterizar ambas fuentes, a la vez de situarlas en el conjunto de la producción lexicográfica. La creación y denominación de distintos tipos de obras lexicográficas fueron condicionadas por el entorno sociocultural. Desde inicios de la época renacentista hasta principios del siglo XVIII se publicaron en Europa muchas obras lexicográficas monolingües y plurilingües denominadas - de cierta forma más por modas y gustos que por criterios teórico-lingüísticos - de ‘diccionario’, ‘tesoro’ y ‘vocabulario’. Si fuéremos al medioevo tendríamos que incluir a la lista el ‘glosario’. Presento a seguir algunas características internas, históricas y lingüísticas, que distinguen esos géneros entre sí.

4.1 - El glosario

Por los estudios de Fernández-Sevilla, las manifestaciones más antiguas de la lexicografía se orientaban por la necesidad de recopilar y explicar las palabras que han caído en desuso, tornándose incomprensibles para la mayoría.⁶⁴ Esa misma lógica parece haber vigorado en los países latinos de la Edad Media, cuando la lengua vulgar ya se había diferenciado tanto del latín, a punto de ser necesario explicar por medio de glosas, las voces latinas de difícil comprensión (Haensch, 1982, p. 105). Al conjunto de esas glosas sistematizadas alfabéticamente y colocadas al final de un texto se lo denominó *glosario*.

63 “Tres cuerpos ofrezco impresos”, esclarecía Montoya al dirigirse *A los Padres Religiosos*, en 1640. El primer tomo [cuerpo] era un *Arte* (A) y *Vocabulario* (V) de la lengua guaraní, el segundo era el *Tesoro de la lengua guaraní* (T), y el tercero el *Catecismo de la lengua guaraní* (C). En mi investigación, he consultado más sistemática el *Vocabulario* y el *Tesoro*; mientras que el uso del *Arte* y del *Catecismo* ha sido más eventual y no siempre registrado expresamente en mi trabajo.

64 Sólo más tarde las obras lexicográficas tienen el objeto de explicar las voces de uso contemporáneo de la lengua (Haensch, 1982, p. 110).

4.2 - El Vocabulario

Al inicio de la Edad Moderna, la consolidación de las lenguas romances, la cultura renacentista y la imprenta impulsaron el desarrollo de la lexicografía. El primer género de obra lexicográfica en castellano fue el diccionario bilingüe, publicado en 1490 por Alonso de Palencia, en España, bajo el título de *Universal Vocabulario*, un diccionario del latín, con explicaciones en castellano. Dos años más tarde, salió a la luz el primer diccionario de la lengua castellana concebido a partir del castellano, no del latín, el *Vocabulario de Romance en Latín* de Antonio de Nebrija, y sucesivamente una serie de otros diccionarios bilingües inspirados en el de Nebrija (Haensch, 1982, p. 107). Pero *Vocabulario* es el nombre dado en la fase inicial de la Edad Moderna no sólo a los registros lexicográficos hechos en España, sino también a los registros hechos en las colonias ibéricas. Sirvan como ejemplo los registros de los idiomas quechua y náhuatl de Domingo de Santo Tomás y González Holguín. Las obras sobre el tupinambá y el guaraní siguieron la misma nomenclatura.

En cuanto al *Vocabulario* escrito por Montoya, se trata de una obra relativamente sencilla, que consiste en el listado de palabras y expresiones en español con su equivalente en guaraní. Sabiendo el término o la expresión en la lengua de destino, la persona interesada en obtener más datos tendría que a continuación recurrir al *Tesoro*, donde son presentados la composición, los significados y usos de los términos y expresiones, como aclaró Montoya en su Advertencia 1 y 7 (B I, 4-5). Según Melià (2002, p. XIII), “el *Vocabulario* es un instrumento para que el castellano pueda requerir su correspondencia en guaraní”. Hallado eso, está indicado el camino para llegar a la lengua como tal. De modo que “todo el *Vocabulario* lleva en dirección al *Tesoro*”.

4.3 - El Tesoro

Según Günter Haensch (1982, p. 108), *Tesoro* fue primeramente el nombre dado a los diccionarios monolingües en la época renacentista. El término fue usado por primera vez por el humanista francés Robert Estienne, conocido también como Stephanus, en su *Latinae Linguae Thesaurus* de 1531 (Dietrich, 1995b, p. 291, nota 5). Posteriormente, Jean Nicot lo ha utilizado en el primer diccionario monolingüe del francés, en su *Thresor de la langue françoys etant ancienne que moderne* (1606). Figura también como *Tesoro* la obra de Henri Estienne, *Thesaurus graecae linguae*, de 1572. Entre los tesoros monolingües

aquí nos interesa de forma especial el *Tesoro de la lengua castellana o española* del licenciado Sebastián de Covarrubias Orozco, de 1611, que por un lado es un diccionario lingüístico, por explicar palabras y frases hechas, refranes, etc., y, por otra parte, es una obra enciclopédica que reúne datos sobre la cultura de la época (Haensch, 1982, p. 109).

Que Montoya haya conocido el *Tesoro* de Covarrubias estando aún en Paraguay es improbable, pero ciertamente lo habrá utilizado en España y en él se habrá inspirado para intitular el segundo cuerpo de su obra. La suposición procede, pues, estando en América, Montoya no llegó a llamar *Tesoro de la lengua guaraní* su léxico guaraní-castellano, que, sin embargo, acabó siendo publicado bajo ese título en Madrid (Melià, 2002, p. X). Otro episodio curioso es que Montoya haya hecho publicar su *Tesoro* por la misma persona que había editado, 28 años antes, el *Tesoro* de Covarrubias, o por alguno de sus familiares (Dietrich, 1995b, p. 291, nota 5).⁶⁵

Parece que no todos estaban acostumbrados a la designación *Tesoro*, pues entre otras personalidades que se dirigieron a Covarrubias, el licenciado Navarro de Arroyta, en una carta, se refiere a la obra en más de una ocasión bajo *Etimologías*, explicando que ella “ha de dar noticia a los extranjeros del lenguaje español y de su propiedad y elegancia [...]. Dará a entender cuán fácilmente se puede comprender el lenguaje español, sabidas las raíces de donde los vocablos salen” (Covarrubias, 1995, p. 997). O sea, con el *Tesoro* se quería afirmar el español en el concierto de las lenguas, explicitar su procedencia del latín, del griego y del hebreo, idiomas en los que el autor era muy cultivado.⁶⁶ De todos modos, en cuanto a lo novedoso del término *Tesoro*, en su dedicatoria al Rey Felipe III, el autor da a entender que sería una presunción aplicarlo sin más a su diccionario. Así, él prefirió pedir licencia al Rey para poner “nombre de *Tesoro*” a su obra (Covarrubias, 1995, p. 1001). Semejantemente, al dirigirse *Al lector* él escribió “me atrevo a usar deste término (*Tesoro*) por título de mi obra” (Covarrubias, 1995, p. 1002). Y su justificativa más una vez sugiere

65 Esta obra nos interesa porque, aunque es improbable que Montoya la haya conocido mientras preparaba sus léxicos en Paraguay, puede haberlo utilizado en España, inspirándose en ella para intitular el segundo cuerpo de su obra de *Tesoro*. La suposición procede pues estando en América, él no llegó a designar con ese nombre su léxico guaraní-castellano, que sin embargo, acabó siendo publicado bajo ese título (Melià, 2002, p. X). Otro episodio curioso es que Montoya haya hecho publicar su *Tesoro* por el mismo editor que editara el *Tesoro* de Covarrubias, o por alguno de sus familiares (Dietrich, 1995b, p. 291, nota 5), 28 años antes.

66 En cuanto a las etimologías árabes, él declaró con humildad su ignorancia y la de sus contemporáneos: “En la lengua árábica casi todos somos iguales, fuera de algunos pocos que la saben” (Covarrubias, 1995, p. 1003).

que con su léxico él estaba dándole a la lengua española un instrumento que le permitía colocarse a la altura de las demás naciones que han hecho diccionarios copiosos de sus lenguas e igualarla con el latín y el griego. Es lo que sugiere su escrito: “de éste (diccionario) no sólo gozará la (nación) española, pero también todas las demás que con tanta codicia procuran deprender nuestra lengua, pudiéndola ahora saber de raíz, desengañados (sic) de que no se debe contar entre las bárbaras, sino igualarla con la latina y la griega, y confesar ser muy parecida a la hebrea en sus frases y modos de hablar” (Covarrubias, 1995, p. 1001).

Según Manuel Camargo, autor de la introducción a la edición del Tesoro aquí utilizada (Covarrubias, 1995, p. XV), aunque con cierta sencillez o timidez, Covarrubias dejó así claro que “la investigación etimológica estaba al servicio de un proyecto lexicográfico de mayor envergadura”.

En suma, un análisis del trabajo de Covarrubias corrobora la descripción dada por Günther Haensch (1982, p. 108), que el *Thesaurus* era entonces un instrumento lexicográfico muy extenso, que se basaba en un gran número de citas, generalmente de prosistas y poetas considerados representativos o ejemplares en cuanto al uso lingüístico.

Sin embargo, el término *thesaurus* también es usado para designar obras lexicográficas de índole muy diversa (Haensch, 1982, p. 109), como por ejemplo, el *Tesoro lexicográfico*, un “diccionario de diccionarios”, de S. Gili Gaya, cuyo primer tomo se publicó entre 1947 y 1952. La obra reúne el léxico contenido en 93 diccionarios impresos o inéditos, redactados entre 1492, cuando se publica el diccionario de Nebrija, y 1726, año de la primera edición del diccionario de la Real Academia Española. El hecho es que, apenas unas décadas después de la publicación del primer tesoro monolingüe, se empezó a designar con el término *tesoro* también diccionarios plurilingües en Alemania, Francia y España, como el *Tesoro de las dos lenguas francesa y española*, de César Oudin, publicado en 1607. Con respecto a la obra de Montoya, aunque el título no lo explicita, el *Tesoro de la lengua guaraní* se inscribe entre los tesoros plurilingües, pues da el significado de las palabras y frases guaraní al castellano, además de explicar su composición y ejemplificar sus usos. De modo que *Tesoro*, como el título lo dice, se refiere al guaraní y no al castellano.

El término *tesoro* ya evoca por sí la idea del diccionario como fuente de riqueza. El propio Montoya (T, *A los Padres Religiosos*) lo expresó al presentar sus obras: “tres cuerpos ofrezco impresos (...). El segundo, intitulé *Tesoro*, porque procuré vestirle con algo de su

riqueza, que mi corto caudal ha podido sacar de su mineral rico”. Esa riqueza, cuando se trata de un *tesoro* de lenguas muertas, consiste según Haensch en el registro más o menos exhaustivo de todo el vocabulario familiar, vulgar y popular de un grupo y de una época (Haensch, 1982, p. 154). Delante de eso, hay que aclarar que en el caso del *Tesoro de la lengua guaraní* y de tesoros de otras lenguas indígenas sin tradición literaria, en la época en que fueron elaboradas esas obras, las lenguas en cuestión eran vivas. El *tesoro* se basó, pues, en quienes hablaban la lengua. Ella fue escrita no sólo para que extranjeros pudiesen aprender el guaraní, sino también para mostrar el carácter civilizable de los indígenas y la compatibilidad y competitividad de sus lenguas con el latín (Dietrich, 2000, p. 33-34). O sea, la obra lexicográfica en cuestión es un acervo exhaustivo que no tiene en vista sólo a aprendices de la lengua, sino también lenguaraces en el guaraní, en el español y en el latín, bien como a ideólogos de la época.

Dietrich considera “rica”, para el estudio del uso de las formas y del sentido de las palabras, la fraseología contenida en el *Tesoro*. Éste es mucho más extenso que el *Vocabulario* y es complementario a él, como ya se ha visto. Según Melià, en el *Tesoro*, más que en otro diccionario, las palabras “pierden la abstracta neutralidad de la sola nomenclatura”, al ser explicadas con frases y dichos que “reflejan situaciones de vida guaraní típicas y originales” (Melià, 1992, p. 90).

De modo que, por un lado, el *Tesoro* de Montoya es un diccionario lingüístico, pues explica palabras, frases y dichos de la época y, por otro, un diccionario enciclopédico, por reunir datos sobre la cultura de la época, tanto del lado indígena como de los ignacianos y de la sociedad colonial como un todo.

4.4 - Diccionarios

La denominación *diccionario*, en sentido moderno, se empleó primero en el ámbito francés, por ejemplo, para denominar la obra de Robert Estienne, publicados en 1539, el *Dictionarium latino-gallicum* y el *Dictionnaire francais-latin*. La Academia Francesa, fundada en 1635, publicó su *Dictionnaire de l'Académie Francaise* en 1694. La concepción de esta obra es nueva. Después de la palabra-clave, se daba una definición (lingüística), luego sinónimos y ejemplos de uso, así como locuciones y modismos. El principal criterio de selección de entradas era el *bon usage*, el ‘buen uso’ (Haensch, 1982, p. 112). De modo que sólo a fines del siglo XVII el diccionario empezó a tener una función

normativa.

El *Diccionario de la Real Academia Española*, publicado entre 1726 y 1739 y llamado *Diccionario de Autoridades*, tuvo también un efecto normativo y se propuso, de acuerdo con las tendencias puristas del siglo XVIII, fijar el uso correcto de la lengua, basándose para ello en citas de los autores clásicos (las autoridades), consideradas como representativas de la lengua clásica. Como señala con acierto Fernández-Sevilla, el *Diccionario de Autoridades* no nació con fines normativos, pero su propia trascendencia, el prestigio de sus recopiladores y de la academia, así como la tutela del rey, acabaron confiriéndole ese carácter (cit. por Haensch, 1982, p. 113-114).

Otros diccionarios valiosos en el ámbito de la lengua española son el de M. Alonso, *Enciclopedia del idioma. Diccionario histórico y moderno de la lengua española* (siglos XII al XX), el de J. Corominas, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispano*, obra maestra en su género, de la que existe una versión abreviada – y también el de V. García de Diego, *Diccionario etimológico español e hispano* (Haensch, 1982, p. 116-119).

Siendo el objetivo de este capítulo situar las fuentes de mi investigación en el contexto de las obras lexicográficas, paso a continuación a caracterizarlas, aplicando para tal los criterios sugeridos por Guenter Haensch (1982, p. 126).

4.5 - Características del *Vocabulario* y del *Tesoro* de Montoya

4.5.1 - Formato y extensión

El *Vocabulario* tiene un total de 510 páginas a dos columnas cada una, exceptuando las dos primeras páginas. La obra está dividida en dos partes. En la versión de 1876, usada en esta investigación, la paginación de la primera (V I) va del 101 al 376; de la segunda (V II) va del 1 al 234. Las 100 primeras páginas del volumen corresponden al *Arte*. En la versión del 2002, el *Vocabulario* tiene 13196 entradas en castellano, seguidas en su mayoría, por palabras o frases muy breves en guaraní.

El *Tesoro* es más extenso, consta de 408 hojas, *folios*, a cuatro columnas, más las diez páginas iniciales no paginadas. “Comprende 5.500 entradas, más unas 580 palabras que no tienen entrada propia, sino que se hallan escondidas en otras entradas del *Tesoro* o en el *Vocabulario*”, afirma Wolf Dietrich (1995b, p. 291), en base a los estudios de León Cadogan (1962-1963, p. 517-532).

4.5.2 - Su carácter lingüístico

En su conjunto los dos léxicos de Montoya tienen un carácter mixto, son diccionarios de la lengua, pues indican peculiaridades lingüísticas de las voces que registran y porque presentan no sólo palabras con función designativa, sino también artículos, pronombres, adverbios, preposiciones, conjunciones e interjecciones. Dada la riqueza de los datos se puede hablar de una gramática implícita del guaraní en esos léxicos.⁶⁷ Por otro lado, los léxicos, especialmente el *Tesoro*, son diccionarios de cosas, pues amplían la información sobre las palabras, indicando sus significados y ejemplificando sus usos. En el caso de algunos sustantivos y expresiones – como *teko*, ‘modo de ser’, *ára*, ‘tiempo-espacio’, *yvy*, ‘tierra’, *y*, ‘agua’, *kuña*, ‘mujer’, *kuimba’e*, ‘hombre’ – esas explicaciones son tan extensas, que el *Tesoro* merece el atributo de “enciclopédico”.

4.5.3 - Sistema lingüístico en que se basa la obra lexicográfica

Siendo, en última instancia, el guaraní la lengua de destino de los léxicos de Montoya, la descripción semántica del vocabulario no se podría basar en el sistema lingüístico original e individual del autor, aunque él haya sido un estudiante sobresaliente del idioma indígena. Entre los registros escritos que Montoya pudo haber usado en su labor constan el *Arte* de José de Anchieta para la lengua tupinambá, las anotaciones del franciscano Luís Bolaños, los borradores de una gramática guaraní escrita por el Padre Alonso de Aragona y otros manuscritos dejados por los misioneros del Brasil, que no fueron publicados. Hay que imaginarse al joven Montoya reuniendo sus datos inicialmente mediante el aprovechamiento de esos textos ya existentes. Lo mismo se puede decir de la estructura de su obra. Él pudo haberse inspirado en trabajos hechos para el quechua por Fraile Domingo de Santo Thomas, Fraile Juan Martínez y el Padre Diego González Holguín. Sin embargo, según Melià,⁶⁸ una dependencia más directa de este último – que al tiempo de la llegada de Montoya era rector (1610-1613) del colegio jesuítico en Asunción y estudioso del guaraní – tiene que ser descartada (2002, p. X).

Lo que no podemos dudar es que Montoya, intencionada o coincidentemente, usó para la

⁶⁷ Valdría la pena complementar el *Arte* de Montoya con los datos gramaticales contenidos en los léxicos.

⁶⁸ Un análisis comparativo del Vocabulario de Montoya y de Holguín muestra que “cada uno ha seleccionado la lista de palabras y los campos semánticos de una manera muy personal” (Melià, 2002, p. X).

lengua guaraní un método muy parecido al usado por Holguín para el quechua. “Esta obra [no es] mía principalmente sino de los muchos indios del Cuzco a quienes yo he repreguntado y averiguado con ellos cada vocablo [...]”, escribió el compilador de la “lengua general de todo el Perú”.⁶⁹ De modo semejante, Montoya atestigua que a sus datos él accedió recurriendo a un equipo de lenguaraces guaraní, que le instruyeron especialmente en la descripción semántica de las palabras. “Dio finalmente fin a este trabajo el tiempo de treinta años que he gastado entre Gentiles [...] con eficaz estudio rastreando lengua tan copiosa y elegante que con razón puede competir con las de fama [...]. He tenido por intérpretes a los naturales”, escribió al dirigirse *A los Padres Religiosos*, ... en las primeras páginas de su *Tesoro*, y prosigue comparando su labor y la de sus asesores a la que el apóstol San Marcos le prestara al Príncipe de los Apóstoles. Como ya se ha visto, uno de sus ayudantes fue el sacerdote criollo Rodrigo Melgarejo, “gran lengua y pretendiente de la Compañía” (Ap. Rouillon, 1997, p. 68), quien lo asesoró durante su estadía en Asunción. Ya en la reducción de Loreto, se destacó entre sus asesores el lenguaraz capitán Bartolomé de Escobar, que ya había asesorado a Fray Luís Bolaños.

4.5.4 - Número de lenguas

Los léxicos de Montoya son bilingües. La lengua de entrada en el *Vocabulario* es el castellano y la de destino el guaraní; ya en el *Tesoro* la entrada es por el guaraní. Una serie de frases en latín hace parte de ambos volúmenes, generalmente para referir a través de ellas sintagmas del ámbito religioso cristalizados en latín y todo aquello que dicho en romance sonaría impúdico, vulgar o grosero, por ejemplo, los nombres de los órganos sexuales y las actividades sexuales, así como vocablos referentes al metabolismo del cuerpo humano y a los órganos de excreción.

4.5.5 - Selección del léxico

Montoya seleccionó del castellano aquellos términos y aquellas expresiones que le parecían útiles decir en guaraní, sean éstos del ámbito cotidiano o conceptual. En algunos casos, él mantuvo el término castellano en la columna correspondiente al guaraní. No he llegado a precisar el número total de hispanismos.⁷⁰ En cuanto al guaraní, además de

⁶⁹Holguín, cit. por Melià, 2002, p. IX.

⁷⁰ En la edición del 2002, esos casos son fácilmente identificables, pues vienen marcados como hispanismos, a través de la abreviatura *hisp.*

registrar términos y expresiones para la comunicación cotidiana, Montoya dio preferencia a lo que en la cultura indígena le parecía convertible; así como a lo que él creía demostrar el carácter civilizable de la lengua indígena. Su selección atiende pues a la necesidad de instrumentalizar los misioneros en su misión y a la necesidad de abogar a favor de la lengua indígena en el contexto de las disputas ideológicas (lingüístico-religiosas) del siglo XVII. Pese a esos criterios, la codificación de Montoya no deja de ser exhaustiva, pues, como ya se ha dicho, recoge muchos aspectos de la vida de los pueblos que hablaban esa lengua y de su relación con las prerrogativas de la nueva religión, de la nueva forma de organización social y orientación espiritual.

El registro tiene carácter descriptivo desde el punto de vista lingüístico pues presenta los usos de la lengua de destino, el guaraní, en la forma en que Montoya los percibía, documentando inclusive los subconjuntos léxicos o hablas locales del guaraní. Así, él advierte que “algunos vocablos serán más usados en unas partes que en otras; pónense todos los que hemos podido alcanzar, porque no se haga nuevo al que oye en una parte el vocablo que en otra no oyó” (T, 1). En algunos casos él remite sus ejemplos a otras matrices de uso y concepción de otros lugares y grupos, como ya se ha aclarado.

En una perspectiva ideológica, sin embargo, el registro tiene carácter prescriptivo. Montoya, por ejemplo, al explicar que *karai.v* era el nombre con el cual los pueblos indígenas honraban sus “hechiceros” afirma que con ese significado no lo debían usar en las reducciones (T, 90). Semejantemente, al aclarar que con *teko katu* se hacía referencia a los salvajes que vivían como bestias, según su *teko ymã*, modo de ser salvaje, bestial, no humano, él juzgaba de abominable ese antiguo y, en la perspectiva indígena, buen modo de ser (T, 364).

4.5.6 - Ordenación de materiales

Como es usual en léxicos, el orden alfabético es el principio de clasificación de entradas en las obras, siendo que ese orden es enriquecido con remisiones y diálogos, constantes del *Vocabulario* al *Tesoro*. Montoya mismo dejó explicado su criterio de ordenación, en sus *Advertencias* sobre el uso del léxico español-guaraní: “En este *Vocabulario* se ponen los vocablos simplemente. Para saber sus usos y modo de frases, se ha de ocurrir a la segunda parte [al *Tesoro*]; por ejemplo, busco aquí hombre, hallo que es *aba*, buscaré *aba* en la segunda parte y allí hallaré lo que se dice del hombre. [...] Cada partícula que se hallare en

esta primera parte se puede buscar en la segunda, donde se dirá lo que he alcanzado que se puede decir” (B I, 101). Pero no todo fue ordenado alfabéticamente. Ni todo figura en las entradas. Muchísimos datos están ocultos en el interior de los léxicos, como ya se ha observado con relación al *Tesoro*. Para el *Vocabulario* contamos hoy con un acceso fácil a esos datos, pues en la nueva edición publicada en el 2002, por el CEPAG, se ha acrecentado un índice remisivo para llegar a esas voces que, a los ojos del copilador, no merecieron entonces una entrada autónoma.

4.5.7 - Finalidades específicas

Dos objetivos básicos son apuntados por Montoya, en su memorial de 1643 (Cit. por Rouillon, 1997, p. 313), al fin de su larga estadía en Madrid, para el *Tesoro*, el *Arte*, el *Vocabulario* y el *Catecismo*. Primeramente, a través de esas obras los misioneros debían aprender el guaraní y predicar en él. Ellos tenían que poder “decirse en la nueva lengua desde los vocablos de la propia y hacerse entender” (Melià, 2002, p. XIII). Y la obra de Montoya fue el material didáctico para ellos. Fue a través de ese material “por donde han estudiado nuestros misioneros, habilitándose a trabajar fructuosamente en esta gran viña del Señor”, escribió más tarde el Pe. Lozano (II, 1754-1755, p. 624). En segundo lugar, escribió Montoya al Rey, que esas obras fueron publicadas “para que los indios aprendan la Doctrina cristiana, y juntamente el idioma castellano, como tiene mandado Vuestra Majestad” (Cit. por Rouillon, 1997, p. 313).⁷¹

A hora cabe preguntar si mi trabajo, al reorganizar e interpretar los datos etnográficos contenidos en el *Vocabulario* y en el *Tesoro* por materias, es aún un diccionario, y si lo es, qué tipo de diccionario es. Entiendo que el resultado de mi trabajo continúa siendo un diccionario, pues, aunque predomine en él la información sobre el mundo extra-lingüístico, sus argumentos están fundamentados en las palabras y sintagmas registrados en los léxicos analizados, especialmente en el guaraní. Creo que a él se puede aplicar lo que Günther Haensch denomina diccionario onomasiológico (1982, p. 98-101), por llevar en cuenta de manera más evidente el papel de emisor que cupo a los pueblos indígenas del pasado. En relación a lo que se decía y a las formas como se decían ellos en su idioma, así como con

⁷¹ Como ya se ha visto, aunque las *Leyes de Indias* han autorizado la predicación en lenguas indígenas, frente a la supuesta insuficiencia de esas lenguas para expresar bien los misterios de la fe católica, se recomendaba la enseñanza del español a los indígenas que voluntariamente la quisieren aprender. No se trataba, pues, exactamente de una orden, como lo escribió políticamente Montoya.

los misioneros jesuitas en su calidad de emisores de lo que debía decirse en guaraní en el nuevo contexto. Otra razón, es que al agrupar los datos por materias y conceptos y al indicar los significantes lingüísticos que les corresponden, se llega a una especie de diccionario ideológico (un tipo de diccionario onomasiológico), que da acceso inclusive a los términos y a las expresiones que no tuvieron una entrada independiente en las fuentes estudiadas.

Aunque en mi trabajo no me ocupe en describir las frases ni marcar su evolución, al pretender con él hacer un aporte lingüístico para la etnografía de los pueblos guaraní del pasado y para la de los pueblos contemporáneos, en la medida en que eso fuere posible, esta obra presenta algunas semejanzas, o por lo menos ofrece subsidios, con el llamado diccionario histórico. Finalmente, cabe apuntar que, por no ofrecer indicaciones fonéticas, ortográficas ni gramaticales, este trabajo definitivamente no es un diccionario lingüístico. Por otro lado, por agrupar los significantes lingüísticos y sus significados bajo determinadas materias marcadas por las diversas acepciones de una palabra clave, la obra se aproxima de un diccionario enciclopédico. Todos esos desdoblamientos y toda esa interdisciplinaridad, naturalmente, solo fueron posibles porque las fuentes investigadas dieron ese soporte. Según Melià (1992, p. 90), ellas forman la mayor suma etnológica para los pueblos guaraní, por darnos las palabras con la lengua y la cultura, por contener la explicación de las palabras en frases y dichos, que reflejan situaciones típicas y originales de la vida indígena. Esas fuentes, sin embargo, no detentan ese valor de forma absoluta, pues junto a su calidad descriptiva ponderada aquí, hay que reconocer su carácter prescriptivo apuntado anteriormente. De modo que ellas son valiosas, desde que comprendidas también como representación de la realidad, hecha por europeos, sobre las sociedades indígenas; sobre lo que ellas eran y lo que debían de ser.

Como en esta obra se trata específicamente del cuerpo, en el próximo capítulo presento una breve introducción al tema en el escenario histórico, antropológico y teológico.

5 - SOBRE EL CUERPO HUMANO

En este capítulo me he propuesto demarcar brevemente el lugar que el cuerpo físico y el cuerpo en cuanto temática han tenido en el interior de la Antropología, de la Historia y de la Teología. Ese paso es dado, por un lado, con la intención de mostrar el panorama general que, ciertamente, condicionó la actuación de los misioneros en el continente americano; por otro, para indicar el lugar desde donde yo me aproximo del asunto. Como es sabido, el cuerpo es objeto de estudio interdisciplinar y transdisciplinar porque el estudio del cuerpo cruza las diversas ciencias y las artes. De modo que, dividir aquí el abordaje en antropológico, histórico y teológico es puramente didáctico y no una fragmentación de su significación social.

Es un hecho reconocido en las ciencias de la naturaleza que el cuerpo humano, en cuanto organismo físico, reúne una serie de necesidades biológicas, pulsiones, instintos e impulsos asociados a su sobrevivencia y reproducción. Las descripciones etnográficas reconocen tales formulaciones, pero los estudios realizados por antropólogos y antropólogas, desde los trabajos clásicos de Marcel Mauss, llaman la atención para el hecho de que la cultura se apropia del cuerpo, dando forma a sus expresiones. En ese sentido, el cuerpo humano es, en gran parte, una producción cultural. Una de las consecuencias de los estudios antropológicos fue demostrar que la tradición occidental (greco/judaica/cristiana) postuló en su génesis y desarrolló una separación y oposición entre cuerpo y alma, que no tiene necesariamente la misma expresión en otras culturas.

Así, el presente capítulo presenta un panorama general de la discusión sobre el cuerpo humano, situando mejor el esfuerzo realizado en otros capítulos de esta obra, de captar el modo cómo el cuerpo aparece en la fuente jesuítica analizada y cómo ese registro informa la percepción de los jesuitas y de los grupos guaraní.

5.1 - En la Historia y en la Antropología

El cuerpo humano, como es sabido, fue un tema ausente en los estudios históricos. Como lo dice Peter Burke (1992, p. 295), “existió eternamente como un objeto natural no

problemático”. A pesar de ser el sistema primario de comunicación, a sus códigos y claves se les prestó poca atención en la historia (Burke, 1992, p. 322). Centrada en los grandes acontecimientos económicos, militares y políticos y orientada por una visión idealista de la existencia en el tiempo, Le Goff y Truong (2006, p. 10) comentan que “la historia fue por mucho tiempo despojada de su cuerpo, de su carne, de sus vísceras, de sus alegrías y desgracias”. Y ha sido así porque quienes escribían la historia eran formados más en las ideas generales del pasado y sobre el pasado que en la escucha atenta de las voces del pasado (Duby, s/f, p.527).

En el Occidente, el dualismo griego fue decisivo para ahondar la grieta entre cuerpo y alma, materia y mente, cuerpo de mujer y cuerpo de hombre. En ese sentido, cuando Le Goff y Truong (2006, p. 37) escriben sobre el culto al cuerpo en la antigüedad clásica, hay que entender que se trata del cuerpo del varón. No se puede olvidar que el culto a la mente y al cuerpo masculino en el siglo de oro griego convivía con un desprecio por la materia y por el cuerpo de las mujeres. Las mujeres eran seres equiparados al mundo de la materia, al cuerpo, debiendo, por lo tanto, ser evitadas por la mente trascendente. En la *Política* de Aristóteles, por ejemplo, las mujeres, juntamente con los esclavos y los bárbaros, integraban el ámbito del cuerpo y, por consiguiente, de las pasiones. El cuerpo debía ser gobernado por la “cabeza” y las pasiones por la razón, siendo que tanto la cabeza como la razón eran identificadas con los hombres de la clase dominante. De modo que “la jerarquía del espíritu para con la naturaleza física (está) como la jerarquía del hombre para con la mujer” (Ap. Ruether, 1993b, p. 71).

Pero no fue la Edad Media la que separó el alma del cuerpo de manera radical; fue la razón clásica del siglo XVII (Le Goff & Truong 2006, p. 34-37). Descartes (1595-1650) no solo separó la naturaleza en dos dominios distintos, el de la mente y el de la materia, sino que también codificó una relación jerárquica entre ellos. Produjo un dualismo radical. Al dominio de la *res cogitans* - cosa pensante - lo identificó con el hombre y lo consideró superior a la *res extensa* - materia, cosa extensa, identificada con la mujer (Ruether, 1993a, p. 203-304). Desde entonces, se difundió en una velocidad cada vez mayor, una revolución psicocultural que fue distanciando el cuerpo de la razón, entendida ahora como único instrumento válido de conocimiento.

Las expresiones del cuerpo físico pasaron a ser objeto de mayor disciplina y control (Gonçalves, 1997, p. 20). Semejantemente, en el cuerpo social, los sectores más privilegiados empezaron a distanciarse de todo lo que significaba trabajo corporal. Ya los

estamentos “más bajos” adoptaron comportamientos corporales derivados del trabajo que realizaban y que los distinguían de los otros. Ese cambio influyó sobre los hábitos y las nociones referentes al cuerpo (Gonçalves, 1997, p. 22). Un dualismo entre espíritu (mente) trascendente y naturaleza física (cuerpo) inferior y dependiente, se fue cristalizando. En el ámbito secular o científico, el cuerpo material, *res extensa*, fue declarado “sin alma” y sometido a los dominios de la mente, *res cogitans*. A la mente y al cuerpo fueron asignados atributos y connotaciones distintos. Consecuente con la jerarquía social, a la mente (conciencia o ego), “canónicamente superior a la materia”, le fue atribuida la tarea de ser guardián y gobernante del cuerpo, y el cuerpo debía ser su criado. “Esta subordinación jerárquica del cuerpo a la mente sistemáticamente fue degradando el cuerpo” (Burke, 1992, p. 303).

Las “aventuras del cuerpo” pasaron a integrar la agenda de historiadores e historiadoras solo a partir de la zambullida que la Historia se dio en las Ciencias Sociales, pues, precisamente, la Antropología Cultural y Social fue una de las primeras disciplinas que concedió un lugar privilegiado al estudio del cuerpo. Su pionero, Marcel Mauss (1872-1950), partiendo tanto de consideraciones científicas como de observaciones empíricas y personales, hizo de las ‘técnicas corporales’ la entrada ideal para el análisis del ser humano a través de la historia y del estudio de las sociedades; pues, el cuerpo es “el primero y más natural instrumento humano” y porque “las técnicas que rigen el cuerpo varían sobre todo conforme las sociedades, las educaciones, las conveniencias y las modas” (Le Goff & Truong, 2006, p.18). Una gama de temas como nacimiento, obstetricia, reproducción, nutrición, etc. son enumerados por Mauss (1993) en su lista de las técnicas corporales, para mostrar que el cuerpo es y tiene una historia (Le Goff & Truong, 2006, p.19).

Habiendo reconocido el cuerpo como el primero y el más natural instrumento del ser humano, Mauss (1993) propuso las primeras tipologías para abordarlo antropológicamente. Dividió las técnicas corporales según los sexos, las variaciones de las técnicas corporales según la edad y la clasificación de las técnicas corporales según su rendimiento, además de introducir el tema de la transmisión de las técnicas. Para marcar la variación de las técnicas según la edad, propuso describir dichas técnicas en una línea biográfica y generacional, cuyos principales momentos son el nacimiento y la obstetricia; la infancia, crianza y alimentación de las criaturas; la adolescencia y la edad adulta. En esta fase, propuso subdividir las técnicas en técnicas relacionadas al sueño, al estado de vigilia y de reposo, a la actividad y al movimiento, como correr, danzar, saltar, trepar, bajar, nadar y hacer

fuerza. Mauss además incluyó en las técnicas corporales las técnicas del cuidado del cuerpo, del comer y del beber, de la reproducción.

Jacques Le Goff nos remite a Levi-Strauss para recordarnos que la enorme y urgente tarea subrayada por Mauss todavía no está concluida. O sea, todavía está por hacerse un inventario completo y una descripción de todos los usos que los humanos, a lo largo de la historia y alrededor del mundo hicieron y continúan haciendo de sus cuerpos (Le Goff & Truong, 2006, p. 20).

Entre los trabajos ya realizados, hacia la visión de Mauss figuran algunas de las mayores contribuciones para la historia del cuerpo, *La civilización de las costumbres* y *La dinámica de Occidente*, de Norbert Elias (1897-1990), quien eleva las funciones corporales al nivel de objeto “histórico y sociológico” (Le Goff & Truong, 2006, p. 20-21). Para él, “la historia de una sociedad se refleja en la historia interna de cada individuo” (Le Goff & Truong, 2006, p. 22). Norbert Elías (1994) mostró que mediante una evolución continua de la racionalización, el ser humano fue tornándose, progresivamente, más independiente de la relación de empatía que su cuerpo mantenía con el mundo. Fue reduciendo así su capacidad de percepción sensorial y aprendiendo, simultáneamente, a controlar sus afectos, transformando la libre manifestación de sus sentimientos en expresiones y gestos formalizados. O sea, el cuerpo de cada individuo revela no sólo singularidad personal, sino también todo lo que caracteriza el grupo social. Cada cuerpo expresa la historia acumulada de una sociedad que en él marca sus valores, leyes, creencias y sentimientos; que están en la base de la vida social (Gonçalves, 1997, p. 13-14).

Desde los trabajos de Norbert Elias sobre las civilizaciones de las costumbres, otros historiadores se interesaron por el cuerpo. Éste ocupa secciones enteras en las colecciones *Historia de la Vida Privada* organizado por Georges Duby (1919-1996) y *La invención del Cotidiano* de Michel de Certeau (1996). En esas obras se han rescatado del olvido modos de nacer, partear, parir, vestirse, de morir, alimentarse, de trabajar, morar, desear, soñar, reírse, de llorar, de gesticular, relacionarse sexualmente, desquitarse, de hacer acuerdos, etc. En las palabras de Duby (s/f, p.515-516), al “tocar en el cuerpo”, que era habitáculo, casa, patio y clausura del alma, la investigación llegaba a las profundidades de las estructuras, a la *privacy* plena.

Marc Bloch, en su *Apología de la historia*, texto inacabado y publicado por Lucien Febvre en 1949, escribió que no deseaba separar el ser humano de sus vísceras, se recusa a mutilar los humanos de su sensibilidad y de su cuerpo”, y no ha dejado de considerar las técnicas

del cuerpo (Le Goff & Truong, 2006, p. 22, 23). Michel Foucault por su parte se interroga sobre la manera como “el cuerpo es directamente sumergido en un campo político”. Él escribe que las relaciones de poder operan en el cuerpo una aprehensión inmediata: “ellas nos cercan, nos marcan, nos educan, nos suplician, nos someten a trabajos, nos obligan a ceremonias, exigen de él señales” (Le Goff & Truong, 2006, p. 25). En su *Historia de la Sexualidad*, Foucault (1988) estudia las diferencias entre las nociones de “yo” y de “sujeto” en la antigüedad y en la época que le tocó vivir. Muestra además que hubo un lento pasaje de una era, en que la alimentación era central para el concepto de una buena administración del cuerpo, la otra era, donde la sexualidad se tornó el centro de preocupación, especialmente desde el siglo XII. Él se preguntó: “¿Cómo fue posible tornar el comportamiento sexual una cuestión moral?”.

Otras contribuciones esenciales y clásicas para el desarrollo de conceptos sobre el cuerpo como construcción social performativa las debemos a Margaret Mead (1901-1978), Arnold van Gennep (1873-1957), Victor Turner (1920-1983), Mary Douglas (1921-2007) y Marilyn Strathern (1941-), cuyos aportes paso a presentar brevemente. Margaret Mead, juntamente con Gregory Bateson, tomó veinticinco mil fotografías y filmó siete mil metros de película en 16 mm para analizar la importancia del cuerpo y la gestualidad en la inculcación de los modelos culturales balineses, aportando con ello una monografía pionera para el estudio del cuerpo a partir de técnicas no reactivas - fotografía, cine y video -, y lanzando con ello las bases para la antropología visual. Arnold van Gennep ([1908] 1986) investigó los ritos de paso, donde el rol y el simbolismo del cuerpo están implícitos. Según él, esos ritos integran otros ritos: el de separación, más desarrollado en las ceremonias funerarias; el de marginación, más desarrollado en las ceremonias relativas al embarazo, al noviazgo y a las de iniciación; el de agregación, más desarrollado en las ceremonias matrimoniales. Los ritos de paso dan visibilidad a los cambios de identidad que los individuos experimentan en base a la diferencia sexual y a las transformaciones fisiológicas y/o simbólicas del cuerpo, en diversos momentos de su desarrollo. Los ritos son una especie de medidas preventivas o cuidados dispensados al cuerpo individual en estado de crisis dentro del cuerpo social o cósmico.

Victor Turner (1980) centra su interés sobre todo en la fase de separación o liminaridad de los ritos de iniciación de van Gennep. Él destaca el isoformismo de los procesos biológicos humanos con los procesos culturales y estructurales. Así, el simbolismo que describe la fase de separación es, por un lado, una alusión a la muerte biológica y a la menstruación,

entendida como ausencia o pérdida del feto, y, por otro, una alusión a la gestación y al parto. Equiparada con cadáver, embrión o bebé, la persona liminar pasa a ser tratada como tal, destaca Turner. Ese simbolismo indica tanto que la persona liminar no está viva ni muerta, pero también que está viva y muerta. Manteniendo esa tensión, Turner también visualiza lo liminar como negación y fuente de las experiencias culturales positivas, de modo que el uso de aspectos fisiológicos como modelos de las ideas y procesos sociales, cósmicos y religiosos, visualiza al cuerpo humano como un microcosmos en gestación, como lugar privilegiado para la comunicación de la gnosis, del conocimiento místico sobre la naturaleza de las cosas y del modo en que éstas alcanzan su estado.

Por su parte, la antropóloga británica Mary Douglas ([1973] 1998, 1996) contribuyó para una antropología del cuerpo, centrando la importancia de lo cultural y lo simbólico en la constitución de las sociedades humanas. Ella fue capaz de utilizar la idea de los límites del cuerpo como metáfora del sistema social, es decir, como referencias que demarcan las líneas definitorias entre nosotros y los otros. En ese sentido, enfatizó las entradas y salidas del cuerpo como referencias rituales, que tienen que ver especialmente con prácticas alimentarias, sexuales y con las secreciones corporales. Al estudiar la simbólica corporal, ella demostró la existencia de una influencia recíproca entre la imagen del cuerpo individual y del cuerpo social, siendo, el primero, el cuerpo fenomenológicamente vivido, el cuerpo individual del yo, y, el segundo, el cuerpo social, entendido como un símbolo natural que permite pensar acerca de las relaciones entre la naturaleza, la sociedad y la cultura. Por estos postulados, Mary Douglas ha marcado presencia en la antropología médica, donde el cuerpo se ha convertido en un campo privilegiado de reflexión, a través del análisis de las experiencias de enfermedad, sufrimiento, aflicción, muerte, et cétera.

Digno de nota es el destaque dado a la historia del cuerpo de las mujeres. Y por prenderse entonces la historia a “objetos” tradicionalmente considerados antropológicos, “como mito, mujeres, infancia, muerte, etc.”, Marilyn Strathern (2006, p. 73), retomando la discusión iniciada por Marc Augé (1982, p. 112) también habla de la etnologización de la historia. Ella destaca que en ese proceso las mujeres son consideradas como “objetos de preocupación antropológica”, lo que les confiere según Strathern (2006. p. 73s) “un exotismo mundano”. “Mundano” en cuanto parte de la vida cotidiana finalmente descubierta por la historia y “exótico” en cuanto territorio de la Antropología, profesionalmente preocupada con otras culturas.

Por otro lado, hay investigaciones que se aproximan del cuerpo llevando en cuenta esencialmente sus “representaciones” en el “discurso”. También aquí la Antropología

Cultural proporcionó a los historiadores y a las historiadoras sobre todo un lenguaje para la discusión de los significados simbólicos del cuerpo, particularmente para comprenderlos en el interior de sistemas de cambios sociales (Burke, 1992, p. 294).

Antes de pasar a ubicar el tema del cuerpo específicamente en la teología, sería bueno observar la conclusión a que llega Jacques Le Goff (1991, p. 137), estudiando el pasaje de costumbres ancladas en el cuerpo humano desde la antigüedad clásica hasta el advenimiento de la ciencia moderna, pasando por la hegemonía de la iglesia en el medioevo. Según él, ya antes de la difusión del cristianismo, la sociedad romana caminaba hacia la castidad, la limitación de la vida sexual al ámbito conyugal, la condenación del aborto, la reprobación de la pasión amorosa y el descrédito de la bisexualidad. En su evaluación, la iglesia contribuyó a favor de esas tendencias al propagar que el fin del mundo estaba próximo y que urgía aguardarlo en estado de pureza.

En Brasil, los estudios historiográficos sobre el cuerpo también están vinculados al diálogo con las Ciencias Sociales. Algunas fuentes históricas que abordan el tema ya han sido trabajadas por estudiosos de la historia y etnología indígenas, como Alfred Metraux. Lo que más recientemente se viene realizando es el estudio de esas fuentes desde una perspectiva que enfoca el cuerpo como lugar por donde pasan ejes de transversalidad de etnia, género, clase y sexualidad. De modo que “pensar el cuerpo” significa “deconstruirlo”. Apunto en esa línea los trabajos de Mary Del Priore (1995, 2006), Ronaldo Vainfas (1988, 1989, 1992, 2006), Ronald Raminelli (2006), Emanuel Araújo (2006). En sus trabajos es como si ellos entrasen en la *Casa-grande & senzala* de Gilberto Freyre (1980) y desvelasen allí cuerpos distintos entre sí, escondidos entre los pliegues de realidades más pequeñas y singulares, atrás de la imagen del “hombre cordial”.

5.2 – La Antropología y la Historia en la Teología del cuerpo

Cuando investigamos el papel desempeñado por el cuerpo humano en la reflexión teológica, descubrimos que él es el lugar donde se reflejan las imágenes o representaciones que se tiene de Dios, así como la comprensión que se tiene del ser humano. En Génesis 1.27, por ejemplo, se puede conferir que Dios creó los seres humanos a su imagen y semejanza, que hombre y mujer los creó. Ese versículo, así como la iconografía cristiana producida hasta el VII Concilio Ecuménico de Nicea (787), permite afirmar que el ser humano es el pariente más próximo de Dios, su ícono vivo, su face humana (Evdokimov, 1986, p. 67, 76).

Sin embargo, lo que preponderó en el cristianismo fue la comprensión de que sólo el cuerpo del varón era imagen de Dios. De modo que la cisión entre cuerpo y mente no fue un aporte exclusivo del pensamiento griego al cristianismo. Un proceso idéntico venía desarrollándose desde los tiempos míticos que fundaron el judaísmo y el cristianismo. Presento pues, a seguir, una relectura feminista de los principales momentos que marcaron una progresiva misoginia en la historia judeo-cristiana.

Como con el advenimiento de la monarquía en Israel, el poder social y religioso pasó definitivamente a las manos de los hombres, se instaló un antimujerismo que encontró su máxima expresión después del exilio. Así, basados en Gn 2.21-25, donde se relata que Eva fue creada a partir de la costilla de Adán, los jerarcas encontraron el argumento para sustentar que el cuerpo de la mujer es inferior al del hombre y dependiente de él.

Pablo es un notable ejemplo de ese tipo de interpretación en el nuevo testamento. Para él, la mujer le debe una indefectible sumisión al varón, por haber sido hecha del cuerpo del hombre. Pero no sólo eso, Pablo también deriva de ese pasaje del Génesis que solamente el cuerpo del varón es imagen de Dios (1ª. Co 11.7-9). Esa teología tuvo el desmérito de tornar plausible y hasta natural la dominación ya existente. Otro pasaje clave favorable a la subordinación de las mujeres a los hombres es Gn 3.1-19. En la interpretación de ese texto, la mujer es la culpable por el pecado original. Sus castigos: dar a luz en medio de dolores y someter su voluntad a la de su marido.

Pero en el Nuevo Testamento, Jesús había quebrado esa sentencia, que pesaba sobre la mujer, al proclamar un Dios de amor, favorable al cuerpo y a las mujeres. A pesar de eso, se impuso la discriminación algunas generaciones más tarde. Así, la mujer, que en los primeros años del cristianismo ocupaba cargos de liderazgo, en la medida que la institución eclesiástica se fue estableciendo, acabó siendo relegada a las actividades subalternas. En 1ª. Pe 3.7 la mujer es considerada “la parte más frágil” de la pareja y en Tt 2.5 es exigido de ella sujeción a su marido; ya en 1ª. Co 14.34 y 1ª. Tm 2.12, ella es proscripta de la enseñanza y del ejercicio de la “autoridad del hombre”, siendo condenada al silencio y a la sumisión. El argumento de su proscripción y condenación es invariable: “primero fue formado Adán, después Eva”. En realidad, el principio jerárquico que permea ese tipo de relación fue consagrado como principio cósmico en el Nuevo Testamento (Ruether, 1993b, p. 51):

Quiero, entretanto, que sepan ser Cristo la cabeza de todo hombre, y el hombre, la cabeza de la mujer, y Dios, la cabeza de Cristo. Porque, la

verdad, el hombre no debe cubrir al cabeza, por ser la imagen y gloria de Dios, más la mujer es gloria del hombre (1ª. Co 11.3,7).

Ampliando ese cuadro sobre los pilares filosóficos que lo sostenían, se puede afirmar que “la cadena del ser, Dios-espíritu-hombre-mujer-naturaleza-no-humana-materia, es al mismo tiempo la cadena de comando” (Ruether, 1993b, p. 72).

Esos ejemplos muestran que la tensión inicial entre el *ethos* igualitario de Jesús (Fiorenza, 1992, p. 164-16) y el compromiso de sus seguidores con los valores predominantes en la sociedad pendía para el lado de los valores sexistas. Eso lo atestigua Jerónimo (347-419/420), Padre de la Iglesia; según él, en cuanto la mujer vive para el parto y las criaturas, existe entre ella y el varón la misma diferencia que existe entre cuerpo y alma; por lo tanto, si ella quisiera servir a Cristo más que al mundo, dejará de ser mujer y será llamada de ‘varón’, porque deseamos que todos sean elevados a la perfección del varón (ap. Sölle, 1994, p. 311). O sea:

como símbolo del cuerpo, de la sexualidad y de la maternidad, la mujer representa la naturaleza inferior y perversa. Librándose de esos papeles, sin embargo, ella puede tornarse un espíritu masculino igual a hombre (Ruether, 1993b, p. 73).

Si esa era la convicción predominante entre los Padres de la Iglesia, la mujer, como mujer y por ser mujer, estaba proscripta de la fe cristiana, pues esos jerarcas eran de la opinión de que todo lo que había de digno y de valioso, como tornarse cristiano, era propio del sexo masculino, al cual era reducido el entendimiento de lo humano (Daly, 1994, p. 73).

Durante la Edad Media, el cuerpo era considerado “lugar de contradicciones”, aplicábasele, pues, metáforas como “abominable ropa del alma” y “prisión y veneno del alma”, que corroboraban en sí la visión jerárquica triunfante en la teología judeo-cristiana. Aquí, a despecho del conocido refrán de Gn 1 - “Y vio Dios lo que hizo (la naturaleza, la materia) y era bueno”, “Y vio Dios lo que hizo (el cuerpo humano) y era muy bueno” - prevaleció el sentimiento de repugnancia por la materia y por el cuerpo. Desde el “pecado de Adán y Eva” no se reconocía valor intrínseco a los humanos, cuya valoración, entiéndase, de sus almas, residía en Dios.

Sin embargo, como he indicado al considerar el periodo clásico griego y la patrística cristiana, hay que distinguir, también en el medioevo, el cuerpo del hombre del de la

mujer. El primero era considerado más cercano de Dios; el segundo, más lejano. Esa concepción imponía pues a las mujeres la meta de alcanzar la “perfección varonil”, para igualarse espiritualmente al hombre; lo que exigía de ella una estricta y sistemática sujeción al poder masculino de la Iglesia y de la sociedad (Ruether, 1993b, p. 73). Así, Graciano, retomando el pensamiento de Agustín, escribió en el siglo XII un Decreto que más tarde se tornó la principal fuente jurídica para el Derecho Canónico. En él se afirmaba que era del orden natural entre los humanos que las mujeres se sometieran a los hombres, como los hijos a los padres, alegando ser justo que la razón más flaca se sometiera a la razón más fuerte. Con esas ideas, el Derecho Canónico perpetuó el pensamiento jerárquico de Aristóteles, vigorando todavía hoy en la iglesia católica (Boff, 1979, p. 84-85).

Semejantemente, apoyado en las herramientas conceptuales y “científicas del aristotelismo, Tomás de Aquino postuló que la mujer era un ser defectuoso, un *mas occasionatus*, un varón deficiente. Su cuerpo estaba destinado a ser apenas un receptáculo de la fuerza generadora exclusiva del varón, pues, “la fuerza activa de la semilla masculina tendía a la producción de una semejanza perfecta: otro varón”. La existencia de la mujer era entonces explicada como un defecto en la fuerza activa (del padre), una alteración material provocada por una influencia externa, como el del viento sur, que es húmedo (Ap. Daly, 1994, p. 74).

Después de innumerables interpretaciones de la marginalización concreta e histórica de la mujer como un hecho natural, hubo quien dijera que, en esa condición, la mejor cosa que le podría acontecer, a la mujer, era permanecer en una especie de infancia eterna, sobre la tutela del hombre, por su propio bien, en el *status de imbecillitas naturae*.

En el medioevo tardío, las conjeturas sobre el cuerpo de la mujer se bifurcaron y paulatinamente le fue dificultada la concretización de la “perfección varonil”, que le fuera impuesta como condición para tornarse cristiana y espiritualmente igual al hombre. Las mujeres, inclusive las monjas, pasaron a ser vistas como seres de difícil redención, que con su astucia demoníaca tentaban seducir y desviar a los hombres del camino de la virtud y de la inmortalidad para el de la degradación, lujuria y muerte. Así, en el siglo XIV, en los escritos del notable predicador dominicano John Broomyard, la mujer es representada como una lápida pintada sobre un cadáver en descomposición (Ap. Ruether, 1993b, p. 73). Se pasó a identificarla cada vez más como traidora. Por esa razón, se radicalizó la culpa que se le había imputado desde los tiempos bíblicos. Pasó a ser vista como el enemigo oculto que podía poner todo a perder: lanzar el ámbito de la gracia, de la salvación y de la

luz al ámbito del pecado, de la perdición y del abismo. Su supuesta complicidad con el diablo despertaba miedo y temor en los hombres. Con el diablo estaban indefectiblemente asociadas su lujuria, carnalidad y natural insubordinación. Ella se tornó la corporificación del poder demoníaco oculto y astuto. “Esos temores del cuerpo, de la naturaleza y de la pérdida de control sobre las ‘órdenes inferiores’ irrumpieron, del siglo XIV hasta el XVII, en prolongados excesos de caza de brujas” que acabaron con la vida de cerca de centenas de millares de personas, en su mayoría mujeres (Ruether, 1993b, p. 74).

Con el avance científico en Occidente, la imagen de un Dios pleno de poder sobre la *res extensa* empezó a restringirse paulatinamente. Ya no era moralmente aceptable entender la omnipotencia sólo del lado de Dios y relegar a los humanos a la condición de “gusanos”, como dijo Dorothee Sölle (1994, p. 318). Pero para Rosemary Ruether, la razón clásica del siglo XVII no fue menos impiedosa que la teología, pues ella:

eleva la consciencia al mismo *status* trascendente de Dios, fuera de la naturaleza y encima de ella. (...) La consciencia humana participa de ese ámbito trascendente del espíritu masculino, que es el ámbito original y eterno del ser (Ruether, 1993b, p. 71).

En esta breve relectura teológica del cuerpo se puede percibir que en la Teología, como en la Historia, el interés por el cuerpo correspondió por mucho tiempo al interés por el cuerpo de la mujer. La diferencia está en que, en la Teología, la casi totalidad de las investigaciones fueron realizadas por mujeres.

Si consideramos la perspectiva Dumontiana de englobamiento o incorporación del contrario (Dumont, 1992), podríamos decir que el cuerpo humano reúne los dos sexos, con la salvedad de que el sexo masculino es el polo englobante. Esa situación es parecida cuando en el campo lingüístico usamos el término Hombre con el significado de humanidad. En esa perspectiva, la mujer, como sexo que representa el polo marcado o englobado, se torna el punto problemático, que requiere explicación, detallamiento, especificación y justificación. En la producción antropológica más reciente, Marilyn Strathern (2006) dedica todo el segundo capítulo de su libro *O género da dádiva* para ubicar el debate feminista, identificando las razones históricas y políticas para el prevalecimiento del carácter militante en los estudios que reflexionan sobre la condición femenina o de las mujeres.

En la producción teológica, sólo en los últimos años el cuerpo del hombre entra en la

agenda de estudios teológicos sobre el cuerpo; en parte, bajo la influencia de los estudios de género aplicados a la religión y a la teología. En ese sentido, vale mencionar contribuciones como las de André Musskopf (2004) sobre el cuerpo del hombre y la (de-) construcción de la masculinidad, a partir de 1a. Co 12.12-27 y de las experiencias de vida de homosexuales. Lo mismo vale para el estudio del cuerpo en la Antropología. Son recientes las investigaciones específicas sobre el cuerpo del hombre. Menciono el trabajo de Miguel Vale de Almeida (1995), que hace una interpretación antropológica de la masculinidad en una pequeña aldea del Sur de Portugal.

5.3 – Cuerpo hecho de carne, hueso y cultura

Como ya se observó arriba, el cuerpo es aprehendido por la Antropología, la Historia y la Teología no sólo en su dimensión e implicación física, sino también como una construcción social. De modo que, como afirma Peter Burke (1992, p. 296), el cuerpo no debe ser encarado sólo como un objeto de “carne y hueso”, sino también como una “construcción simbólica”.

Los estudios sobre el cuerpo revelan, pues, la presencia física del cuerpo en la historia y en las culturas, así como las representaciones suscitadas por el cuerpo. El cuerpo físico nos inquieta por medio de la percepción que tenemos de él; entonces la historia de los cuerpos debe incorporar la historia de sus percepciones (Burke, 1992, p. 295). Pero las categorías que describen y clasifican el cuerpo y proponen sus funciones y significados son del ámbito de la cultura. Según María Augusta Salim Gonçalves (1997, p. 13), los reglamentos y el control del comportamiento corporal no son universales ni constantes; son una construcción social. La historia del cuerpo, por lo tanto, no puede ser una cuestión de triturar las estadísticas vitales sobre lo físico, ni apenas un conjunto de métodos para la decodificación de las “representaciones”. Es antes un “llamado para comprender la acción recíproca entre los dos”, pues “ser humano significa ser una mente encarnada” (Burke, 1992, p. 301, 303).

Así, por un lado, el redescubrir del cuerpo físico en la historia nos colocó frente a nuevos sujetos y hechos históricos antes ignorados (Le Goff, 1993). Las investigaciones en el ámbito de la historia del cristianismo, por ejemplo, traen a la luz el protagonismo de las mujeres en el movimiento de Jesús y en la iglesia primitiva. Oportunizan un despertar para una serie de “temas menores” que antes ocupaba solo la agenda de antropólogos interesados en describir el modo de vida y las culturas de otros pueblos.

En vista al trabajo aquí propuesto, reitero que el cuerpo como construcción cultural tiene uno de sus esquemas básicos en el dualismo – ya esquematizado - que hace corresponder el cuerpo (físico) de la mujer a femenino y transitoriedad de la materia y el cuerpo (físico) del hombre a masculino y eternidad del espíritu. Ese esquema se deja ejemplificar en una de las cartas de Pablo, quien al considerar el matrimonio cristiano, parte de un dato cultural, la sumisión de la mujer al marido, y lo consagra:

Las mujeres sean sumisas a su propio marido como al Señor; porque el marido es el cabeza de la mujer, como también Cristo es el cabeza de la Iglesia, siendo este mismo el Salvador del cuerpo. Así como la Iglesia está sujeta a Cristo, así también las mujeres sean en todo sumisas a su marido (Ef 5.22-24).

En la lógica de Pablo, así como la relación Cristo-Iglesia es *por naturaleza* desigual, desigual también es la relación marido-mujer (Boff, 1979, p. 82). Expresase aquí una asimetría en la relación Cristo-Iglesia y marido-mujer, con consecuencias profundas para la definición del estatuto de los dos polos que componen esa relación. Cristo es la cabeza, el jefe, de la iglesia que es el cuerpo, del mismo modo como el hombre es la cabeza, el jefe, de la mujer que es el cuerpo. En esa misma lógica, el cuerpo de la mujer es repetidamente interpretado como naturaleza y el del hombre como cultura.

Hemos visto que en el campo religioso, Dios era la *res cogitans* y los seres humanos – junto con los otros seres – la *res extensa*. Material, el cuerpo, especialmente el de la mujer, fue asociado a la lujuria, carnalidad e insubordinación. Era pues temido, especialmente porque la parte superior o mente, podía perder el control sobre las partes inferiores. Y Dios, a quien en la tradición judeo-cristiana la gente ya lo imaginaba normativamente como hombre, pasó a insuflar hostilidad y repugnancia contra el cuerpo, especialmente contra el cuerpo sexuado y de la mujer. En las “Nuevas Tierras”, la jerarquía que preponderó continuó siendo la intermediada por la iglesia e informada por concepciones cristalizadas a través de prácticas eclesiásticas seculares. Es la razón por la que he enfatizado el imaginario teológico cristiano, que ciertamente acompañó a los jesuitas en su misión.

Pero, como se ha podido ver, también en el ámbito religioso-teológico se fue abriendo una claridad en la maleza que cubría la temática del cuerpo. Así, intelectuales feministas se han ocupado sobre todo en hacer, ya no del alma, sino del cuerpo un lugar teológico, una epifanía de lo divino. Por el cuerpo humano pasan la salvación y la condena. El cuerpo es

repleto de ambigüedades y eso se refleja en el propio tratamiento que le es dado por la teología cristiana. Así, si por un lado de él proceden las pulsiones carnales que nos sujetan a los actos “pecaminosos”, por otro, él es, conforme el apóstol Pablo, “templo del Espíritu Santo”. Como procuramos demostrar en párrafos anteriores, el cuerpo está asociado a la condición femenina. Ese es el motivo por el cual la mujer supuestamente tiende más hacia la concupiscencia, lo que “justifica” el control del marido sobre ella. Por otro lado, es en el cuerpo femenino que se da el milagro de la fecundación y concepción. Es el cuerpo de la mujer el que trae una nueva vida al mundo. Siglos de monopolio eclesiástico sobre el cuerpo humano - bendiciendo, bautizando, encomendando, controlando, condenando, resucitando, etc. - empezaron a ser quebrados. Surgieron críticas severas a la misoginia, al odio contra las mujeres y sus cuerpos. En esa perspectiva, una revisión teológica del tema ha revelado la ambivalencia que marcó la iglesia frente al cuerpo. De un lado, la doctrina de la encarnación divina en Jesús de Nazaré supuestamente le daba dignidad al cuerpo; por otro, el menosprecio por la materia hizo que la iglesia ejerciera un control nefasto sobre el cuerpo humano.

Cómo se ha dado ese control en las reducciones guaraní y cómo los grupos guaraní reaccionaron a él, es una de mis preocupaciones al estudiar el tema en los léxicos de Montoya. Al situar brevemente el tratamiento dispensado al cuerpo físico y al cuerpo en cuanto temática en el interior de la teología “occidental”, he querido mostrar el paño de fondo del escenario donde se movían los jesuitas y donde ellos tradujeron o resignificaron las categorías y expresiones asociadas al cuerpo. Al hacer una relectura del pensamiento judeo-cristiano por la clave de autores y autoras críticas a la misoginia que se instaló en el cristianismo, he querido marcar el lugar desde donde me aproximo de las fuentes históricas y de los testimonios indígenas, para abordar el tema cuerpo.

6 - GEOGRAFÍA DEL CUERPO HUMANO

Suele ser habitual empezar a aprender otra lengua comenzando por los nombres de las partes del cuerpo humano, tal vez, porque así se tiene la impresión de que el cuerpo y la lengua del otro y de la otra que tengo delante de mí se desdobl原因 fácilmente en mi cuerpo y en mi lengua (Melià, 1992, p. 89)

En este capítulo primeramente son descritas las partes del cuerpo en una perspectiva exterior al propio cuerpo, en la forma como ellas son vistas o percibidas desde afuera, sin tener que abrir el cuerpo. Éste es desdoblado en sus tres grandes partes: cabeza, tronco y extremidades. Sigue a esa una descripción de los órganos internos. Ante la insuficiencia de datos sobre los órganos vitales he intentado mostrar la composición de algunos términos referentes a una parte específica del cuerpo. Al final del capítulo va un comentario que resume las principales constataciones.⁷²

6.1 - Introducción

Uno de los primeros informes sobre uno de los grupos cario, guaraní hablantes, fue escrito por el soldado alemán Ulrico Schmidl, ya en los días de la fundación del fuerte de Asunción, en 1537. Él registró: “Estos Carios o Guaranís son gentes bajas y gruesas [...] las mujeres y los hombres andan completamente desnudos, como Dios el Todopoderoso los ha creado” (1947, p. 54). El registro viene reforzado por varios grabados, en los cuales la robustez y el vigor físico están asociados a la fecundidad, como manda el patrón de belleza renacentista (Godoy, 1995, p. 84).

Tete y *avarete* son los términos para ‘cuerpo humano’ en guaraní (V I, 275). El cuerpo desnudo es registrado como *nanĩ aiko*, ‘estoy desnudo’ (T, 234), *ndache pirasojáivi* (T,

72 El uso de partes del cuerpo como arma, del cuerpo como medio de transporte, los sentidos metafóricos o simbólicos de algunos órganos o partes del cuerpo, así como las vestes, ornamentos y pinturas corporales que cubrían o realzaban determinados aspectos o partes del cuerpo serán tratados en una próxima obra que estudiará sobre todo la simbología corporal.

271) ‘no tengo con que cubrir mi piel’, *ava piraho’ihave’ỹ*, ‘hombre desnudo’ (T, 271), *apivi*, ‘desnudillo’ (V I, 314), *opívo*, *opivoi*, *opirari oikóva’e*, *ijao’ỹva’e*, ‘desnudo, el que anda en piel, el que no tiene ropa’ (V I, 314-315). El desnudar a otro es *ajaovo*, *ajaovoi*, *ajaomboi* (V I, 314). La expresión *aikotevẽ opívo guitekóvo*, ‘padezco desnudez’, muestra probablemente la opinión del misionero (T, 369). En la carta anónima de 1620, un jesuita que actuó en los grupos guaraní escribió que hombres y mujeres andaban comúnmente desnudos, aunque sembraban algodón y hacían sus vestidos.⁷³

6.2 - Partes del cuerpo percibidos desde afuera

6.2.1 – ‘Cabeza’, *akãng*

De acuerdo con Montoya, *akãng*, se compone de *a*, ‘cabeza’, y *kãng*, ‘hueso’ (T, 12). Esto sugiere que *kãng* se refiere al cráneo y *a* al encéfalo o al cerebro, pero como éste es *apytu’ũ*, y no *a*, en guaraní, la idea no se sostiene. *A* puede entonces significar, según Cadogan,⁷⁴ ‘sobre, encima de’ y ‘entero, todo sin partir’, siendo éste también uno de los sentidos registrados por Montoya (T, 04). Así queda relativamente claro que *akãng* hace referencia al cráneo como una caja ósea relativamente compacta y entera.

En *apyte jepyvu* (V I, 165), *akãng apytera*, *apyterakua* (T, 60), la ‘parte más eminente de la cabeza, la coronilla’, se expresa en guaraní como el ‘centro de la cabeza’. *Apisusũ* es la mollera de las criaturas (V II, 98), indicando *susu* ‘los altibajos’ o *susũ* ‘la textura blanda’ de *api*, ‘el cuero de la cabeza’.⁷⁵

Tova indica toda ‘la parte anterior de la cabeza’ en guaraní. Así *tovapy* es el ‘principio del rostro’, *tetovape* ‘la parte carnosa de la cara’, que siendo grande pasa a ser *tetovape guasu* (T, 384). Otros términos para esta parte de la cabeza derivan no de *tova*, sino de *aty*, ‘sienes’. Es el caso de *tatypy* o *ratypy*, ‘mejilla, carrillo’ (V II, 93, T, 145), que significa literalmente ‘cerca de *aty*, de las sienes’ (V II, 192).

Tetovapy es la ‘parte que va desde las sienes y la frente hasta la coronilla’,⁷⁶ la mollera’, (V

⁷³ Cortesão I, 1951, p. 167.

⁷⁴ Cadogan, 1992b, p. 15.

⁷⁵ El primero si seguimos la transliteración *apisusu* de Antonio Caballos en la reedición del Vocabulario de Montoya (Montoya, 2002, p. 280) y el segundo si optamos por *apisusũ* como transcripción de [*apiçûçũ*] (V II, 98, T, 117).

⁷⁶ Covarrubias, 1995, p. 759.

II, 98). El término es compuesto de *tova*, ‘rostro’, y *apy*, ‘al fin’ (T, 384).⁷⁷ Este mismo principio parece seguir *tatypy*, *ratypy*, ‘mejilla, carrillo’ (V II, 93, B II, 192; T, 145) y *apysa ypy ra ’yi*, ‘tolondrón junto a las orejas’ (T, 140).

Atyvakãng aparece como ‘calva o entrada de la cabeza’ (V I, 353), pero su composición, *aty.v*, ‘sienes’, y *kãng*, ‘hueso’, parece referir el hueso parietal. *Syva* es la ‘frente’ (T, 115) y *tajy* la ‘quijada’ (T, 353). Aunque parezca redundante en castellano, pues quijada ya significa hueso,⁷⁸ en guaraní se especifica esa parte de la cabeza como *rajykãng*, ‘el hueso de las quijadas’ (T, 353).

Partiendo del castellano, el término *atua* es usado para referir el ‘colodrillo – la parte posterior de la cabeza –, la nuca, el cogote,⁷⁹ la cerviz como un todo’, o sea, ‘la parte posterior del cuello que baja al espinazo⁸⁰ y su parte externa o cerviguillo’. En la entrada por el guaraní, *atua* aparece como ‘cogote y cerviguillo’.

En el *Tesoro* varias expresiones describen las formas de la cabeza y de los cabellos y los pelos. De ellas me ocuparé al tratar de la apariencia física, en un próximo tomo. El ojo, la nariz, el oído, la boca y la lengua siguen bajo “órganos de los sentidos”.

Vocabulario

Cabeza: akãng (V I, 225)
Calva: asague, apytere, akãngapytere (V I, 231)
Colodrillo (parte posterior de la cabeza): atua (V I, 247)
Coronilla de la cabeza: apyte jepyvu (V I, 265)
Cuero de la cabeza: api (V I, 274)
Entradas de la cabeza: atyvakãng (V I, 353)

Tesoro

Che apire: el pellejo de mi cabeza (T, 03)
Akãng, akãnga: compuesto de *a*, ‘cabeza’ y *kãng*, ‘hueso’, cabeza (T, 12)
Akãng jykay: cabeza chata (T, 13)
Akambe: cabeza chata (T, 13)
Akãng apytera: coronilla (T, 13)
Akãng anã: cabeza gruesa, que no es hábil (T, 13)
Akãng apu’a: cabeza redonda (T, 13)
Akãng apyterakua, akãngovi: cabeza

⁷⁷ *Apy* también significa ‘al principio’ (T, 394).

⁷⁸ Quijada, según Covarrubias (1995, p. 845), era en el siglo XVI e inicio del XVII “quixada”, que deriva de “cuasi cajada, por ser el encaje de las muelas y dientes”.

⁷⁹ Según Covarrubias (1995, p. 326, 329), *cogote* es una corruptela de *cocote*, que en castellano antiguo indicaba la ‘cabeza’.

⁸⁰ Covarrubias, 1995, p. 305. Según Wolf Dietrich, “la acentuación llana en la palabra *atúa* del guaraní moderno parece ser una reinterpretación - históricamente errónea - del proto-tupí-guaraní *atua*. Véase que en el kamayurá y en el mbyá esa palabra es aguda, *atua*, en el tupinambá lo mismo, es *atoa*, y en el asuriní de Tocantins también, es *ato’a*. Es como si la -a final fuera el sufijo átono del caso argumentativo de muchas lenguas tupí-guaraníes” (Comunicación Personal).

<i>Frente de persona</i> : syva (V II, 9)	puntiaguda (T, 13)
<i>Mejillas</i> : tapypy, che ratypy (V II, 93)	<i>Akãngĩ, akã mirĩ</i> : cabeza chica (T, 13)
<i>Mejillas tener llenas</i> : che ratypy kamambu, che ratypy puvvy (V II, 93)	<i>Akãngusu</i> : cabeza grande (T, 13)
<i>Mollera de la cabeza (parte de la cabeza que toma desde las sienes y frente hasta la coronilla)</i> : tetovapy (V II, 98)	<i>Akã ra</i> : cabello de la cabeza (T, 13)
<i>Mollera de los niños</i> : apisusũ (V II, 98)	<i>Ambota'a</i> : pelo del bigote (T, 31)
<i>Nuca de la cabeza</i> : atua (V II, 113)	<i>Api</i> : el cuero de la cabeza (T, 50)
<i>Sienes</i> : aty (V II, 192)	<i>Che api</i> : mi pellejo (T, 50)
	<i>Che apira</i> : el pelo de la cabeza, o cabello (T, 50)
	<i>Apyte jepyvu</i> : coronilla de la cabeza (T, 60)
	<i>Apyterakua</i> : coronilla (T, 60)
	<i>Aty</i> : sienes (T, 71)
	<i>Aty'a</i> : aladar (mechón de pelo sobre las sienes); <i>che aty'a mbara</i> : tengo los aladares entrecanos (T, 72)
	<i>Atykúi</i> : calva (T, 72)
	<i>Atua</i> : cogote (T, 74)
	<i>Atua apicha'ĩ</i> : cerviguillo con roscas (T, 74)
	<i>Syva</i> : frente (T, 115)
	<i>Syva guasu</i> : frente ancha (T, 115)
	<i>Syva minĩ</i> : frente pequeña (T, 115)
	<i>Syva ña'ĩ, syva pireji, syva ñyñyĩ</i> : frente arrugada (T, 115)
	<i>Syva pĩ</i> : frente saltada (T, 115)
	<i>Apysa ypy ra'yĩ</i> : tolondrón junto a las orejas (T, 140)
	<i>Hatypy</i> : carrillo (T, 145)
	<i>Tajy</i> : quijada (T, 353)
	<i>Che rajykãng</i> : el hueso de las quijadas (T, 353)
	<i>Tatypy</i> : carrillo (T, 358)
	<i>Tetovape</i> : carrillo (T, 384)
	<i>Tetovapy</i> : compuesto de <i>tova</i> , 'rostro' y <i>apy</i> , 'al fin'; mollera (fontanela situada en la parte más alta de la cabeza) (T, 384)
	<i>Tovape</i> : mejillas (T, 394)
	<i>Tovapy</i> : el principio del rostro (T, 394)

6.2.2 – 'Órganos de los sentidos', *andupáva*

Genéricamente *andu* y *andupáva* designan 'los sentidos' en guaraní (V II, 189). Esos vocablos, como el término correspondiente en castellano, tienen también el significado de *añandu*, 'yo siento' (V II, 190).⁸¹ De los cinco sentidos es *mba'e rendupáva*, 'el sentido del

81 Obsérvese que en Europa, algunos diccionarios del siglo XVI traían ya la entrada "sentimiento", siendo que, según Jean-Louis Flandrin, en el *Tresor de la langue françoise*

oír’ el que mantiene literalmente el significado de *-ndu*, ‘sentir’ (V II, 189-190). Presento a seguir los órganos receptores de los sentidos.

6.2.2.1 – ‘Ojos’, *tesa*

Frases y expresiones que se refieren a los ojos y a lo que les pertenece se forman con los términos *sa* o *tesa* en guaraní (T, 111, 369). Así tenemos *tesa a’yi* (T, 369) o *tesa ra’y* (VII, 107) para ‘la niña⁸² de los ojos’ (T, 369), *tesapykãng*, *tesaupa*, *tesakua*, *tesakua py* para ‘la caja ósea protectora de los ojos’ (V I, 274; T, 372-373), *sa pyte rû* para ‘lo negro del ojo’ (V II, 107), *tesa yvytĩ* para ‘lo blanco del ojo’ (T, 371) y *tesa pyte* para ‘la parte central del ojo’ (T, 372).

Entre los órganos anexos al ojo y sus adyacencias fueron registrados *tesa popy* (V II, 60) o *tesaypy* (T, 371), las ‘glándulas lagrimales’, los párpados, las cejas, las pestañas, la piel. Destaco *a*, ‘pelo, vello’, en *tyvyta*, ‘las cejas’, (T, 389), y en *hope’a* o *tope’a*, ‘las pestañas’, (T, 158, 397), y *pe* o *pi*, ‘piel’, en *tope*, ‘párpado de los ojos’, y *topepi*, ‘el cuero de los párpados’ (T, 397).

de Nicot, por ejemplo, su significado entonces era determinado por el significado de “sentido”. O sea, se designaba con ello la “percepción sensorial” a través de los órganos de los sentidos y no la manifestación del corazón (Flandrin, 1988, p. 37).

82 *Tesa ra’y* literalmente significa ‘el niño, *ta’y*, del ojo, *tesa*’.

Vocabulario

Cuencas de los ojos: tesapykãng, tesaupa, tesakua (V I, 274)
Lagrimales: tesa popy (V II, 60)
Niña del ojo: tesa ra'y (V II, 107)
Negro del ojo: che resa pyte rû (V II, 107)
Nube del ojo: tesa tûng (V II, 113)

Tesoro

Che resa apytépe: sobre mis ojos (T, 60)
Sa: ojos y todo lo que le pertenece (T, 111)
Hope'a: pestaña (T, 158)
Tesa: ojos (T, 369)
Tesa a'yî apinî: compuesto de *tesa*, 'ojos', *a'yî*, 'niñeta del ojo' y *apinî*, 'diminutivo'; ojos lindos, limpios, claros (T, 369)
Tesa amoaî: ojos lindos (T, 369)
Tesa ao: telaraña de los ojos (T, 369)
Tesa vyrakua: ojos recios (T, 370)
Tesa kavakuã: ojos de larga vista (T, 370)
Tesakãng: ojos claros (T, 370)
Tesa guasu: ojos grandes (T, 371)
Tesa gua'a: ojos redondos (T, 371)
Tesa'isa'i: ojos chicos (T, 371)
Tesa yvytî: lo blanco de los ojos (T, 371)
Tesaî: ojos alegres (T, 371)
Tesa yju: ojos amarillos (T, 371)
Tesaypy: lagrimal (T, 371)
Tesa ñetî: ojos hundidos (T, 372)
Tesa py'a upia: nube del ojo (T, 372)
Tesa pirã: ojos colorados (T, 372)
Tesa pyte rû: ojos negros (T, 372)
Tesa pyte: en medio del ojo (T, 372)
Tesapo: ojos saltados (T, 372)
Tesapykãng: cuenca del ojo (T, 372)
Tesa popy: lagrimales (T, 373)
Tesakua: cuenca del ojo (T, 373)
Tesakua pe: ojos chatos (T, 373)
Tesakua py: cuenca (del ojo) (T, 373)
Tesakua py puku: ojos sumidos (T, 373)
Tesakua pytû: ojos turbios, oscuros (T, 373)
Tesa ra'yî: niñeta del ojo (T, 373)
Tesaû: ojos negros (T, 374)
Tyvyta: cejas (T, 389)
Tyvyta jepotáva'e, *tyvyta jepotáva'e*: cejijunto (T, 389)
Tope: párpado de los ojos (T, 397)
Tope'a: pestañas (T, 397)
Topepi: el cuero de los párpados (T, 397)
Tûng: nube del ojo (T, 402)

6.2.2.2 – ‘Nariz’, *ap̃yi*, *tĩ*

Aunque *juryvi* sea registrado como ‘órgano de la respiración’ (T, 196, 200) o ‘respiradero’ (V II, 176, 177), los ejemplos en que el término incide muestran que su significado no es nariz, sino ‘lugar donde suena el llanto’, *asẽ avuháva*, ‘garganta’, *jase’o*, y ‘laringe’, *pytuhẽsẽmbáva*. La ‘nariz’ es *tĩ* (V II, 106; T, 384) y con ese término se forman casi todos los términos y expresiones relativos a nariz. Así, el ‘cartílago que forma el tabique nasal y la nariz misma’ es *tĩngýra* (V II, 208; T, 385), siendo que *-ngy* hace referencia a la ‘textura tierna y maleable’ del tejido cartilaginoso. El ‘agujero, *kua*, de las narices’ es *tĩngua* o *ap̃yĩngua* (V II, 228), refiriendo *ap̃yi* en este caso la ‘punta’ o, como registró Montoya, la ‘ventana de la nariz’ (T, 55). La misma composición sigue *ap̃yĩngua ra* (V II, 133) que refiere los ‘pelos de los agujeros de la nariz’.

Vocabulario

Nariz: *tĩ* (V II, 106)
Pelos de la nariz: *ap̃yĩngua ra* (V II, 133)
Respiradero: *pytuhẽsẽmbáva*, *asẽ avuháva*, *jase’o*, *juryvi* (V II, 176, 177)
Ternilla (cartílago) de la nariz: *tĩngýra* (V II, 208)
Ventana de narices: *ap̃yĩngua*, *tĩngua* (V II, 228)

Tesoro

Ap̃yi: compuesto de *apy*, ‘punta’ y *a’yĩ*, ‘grano o cosa redonda’; punta de nariz (T, 55)
Ap̃yĩngy: ternilla (cartílago) (T, 55)
Che ap̃yĩngua: las ventanas de mis narices (T, 55)
Ap̃yĩngua ra: pelo de las narices (T, 55)
Ase akuã pyko’ẽ: el canal debajo de la nariz (T, 63)
Juryvi: órgano de la respiración (T, 200)
Tĩ: nariz (T, 384)
Tĩ asy: nariz cortada (T, 384)
Tĩ apẽ: nariz tuerta (T, 385)
Tĩ apyragua: (nariz tipo) roma (T, 385)
Tĩ kandu: (nariz como que) con caballete, aquilina (T, 385)
Tĩngua, *tĩmbu*: ventanas de las narices (T, 385)
Tĩngýra: ternilla de nariz (T, 385)
Tĩ hopytape: nariz como de puerco (T, 385)
Tĩ y: la longitud de la nariz (T, 385)
Tĩ yvi: nariz derecha, aguileña (T, 385)
Tĩ jepoka: torcida (T, 385)
Tĩvã, *tĩmbe*: chata (T, 385)
Tĩpe: nariz con caballete (T, 385)
Tĩ pyguasu: ancha (T, 385)

6.2.2.3 – ‘Boca’, *juru*, ‘lengua’, *kũ*, ‘dientes’, *tãi*

La ‘boca’ es *juru* (V I, 215; T, 200), ‘los extremos de la boca’ *juru mbopy* (T, 201) y los ‘labios’, *juru rembe* (T, 203), siendo que el ‘labio superior’ tiene un nombre específico, *akuã* (V II, 59), mientras que el ‘labio inferior’ mantiene *tembe* (V II, 59; T, 376). Cuando alguien ‘tiene labios grandes o gruesos’ se dice *hembe guasu* y si ‘caídos’ *hembe jepyvujere* (T, 376).

A los ‘dientes’ se los llama *tãi* (V I, 321; T, 352). La ‘muela’, por sus raíces profundas, es descrita como ‘diente con pierna’ *tãingupy*, (T, 352) y, por tener su parte central, *hague*, arredondeada, *a*, (T, 20) se la llama *tãi ague’a* (T, 352) o simplemente *jague’a* (V II, 102). El ‘colmillo’ es anotado como ‘diente con pierna larga’, *tãingupy puku* y como ‘diente con raíces’, *ague’a popy* (V I, 20). Esta expresión también se refiere al ‘diente de juicio o muela cordial’, *ague’a popy* (V II, 102; T, 20). La posición, el tamaño y estado de los dientes son marcados agregando la característica correspondiente a *tãi*, lo que se comentará bajo “apariencia física”.

La ‘encia’, *tãimbi*, es descrita como ‘piel, *pi*, *mbi*, de los dientes’ (V I, 343; T, 352). La ‘lengua’ es *kũ* (V II, 63; T, 101) y el ‘cielo de la boca’ *apekũ* (V II, 124; T, 49), de aquí cuelgan las ‘amígdalas’ [agallar] como si fuesen ‘semillas’, *a’yi* (T, 49).

Bajo ‘frenillo de la lengua’ constan *kusã* (T, 101), ‘membrana que sujeta la lengua por su parte media inferior’, y *apekusã* (V II, 9; T, 49), que parece indicar un ‘frenillo superior’, o sea, del ‘paladar’, *apekũ*, lo que no sé a qué correspondería. En todo caso, *kũ angatu* (T, 101) es la ‘lengua libre de todo estorbo’.

Apekũgi o *apekũ atĩ* (V II, 13) es la traducción para el ‘gallillo de la garganta’, que en la jerga griega es la ‘epíglotis’,⁸³ conocida popularmente por ‘campanilla’.

83 Covarrubias, 1995, p. 574. Epíglotis es el cartílago que cubre la glotis durante la deglución.

Vocabulario

Tesoro

Boca: juru (V I, 215)

Colmillo: tãingupy, tãimbuku (V I, 247)

Dientes: tãi (V I, 321)

Encías: tãimbi (V I, 343)

Frenillo de la lengua: apekusã (V II, 9)

Gallillo de la garganta: apekũgi, apekũ atĩ (V II, 13)

Labio de arriba: akuã (V II, 59)

Labio de abajo: tembe (V II, 59)

Lengua: kũ, apekũ (V II, 63)

Muela: jague'a (V II, 102)

Muela cordial (del juicio): jague'a popy (V II, 102)

Paladar: apekũ (V II, 124)

Apekũ: lengua y paladar (T, 49)

Apekũ a'yĩ: agallar (T, 49)

Apekusã: frenillo de la lengua (T, 49)

Akuã: labio superior (T, 63)

Che akuã: mi labio superior (T, 63)

Kũ: lengua (T, 101)

Kusã: frenillo de la lengua (T, 101)

Kũpiã: granillos de la lengua (T, 101)

Che kũ angatu: tengo la lengua gruesa, no expedita (T, 101)

Juru: boca (T, 200)

Juru mbopy: los extremos de la boca (T, 201)

Juru rembe: labios de la boca (T, 203)

Tãi: dientes (T, 352)

Tãi jo'a: un diente sobre otro (T, 352)

Tãi joavy: dientes desiguales (T, 352)

Tãimbi: encías (T, 352)

Tãi haimbiky: dientes afilados (T, 352)

Tãi mbytereĩ: dientes mellados (falta de uno o más dientes) (T, 352)

Tãi esakãng: dientes ralos (T, 352)

Tãingu'i: dientes que se van comiendo (T, 352)

Tãingupy, ague'a: muela (T, 352)

Tãingupy puku: colmillos (T, 352)

Tãingusu, jusu: dientes largos (T, 352)

Tembe: labio de abajo (T, 376)

Hembe guasu: labios grandes o gruesos (T, 376)

Hembe jepyvujere: labios caídos como de negro (T, 376)

6.2.2.4 – 'Oído', apysakua, 'oreja', nambi

La parte externa del órgano de la audición es *nambi*, 'oreja', de la que pueden colgarse aros (V I, 110). El 'oído' mismo es *apysa*, *apysakua*, parte más interna. La 'textura maleable, *ky*, del cartílago que compone la oreja y la entrada del oído' es *apysaky* (T, 53).

Vocabulario

Tesoro

<i>Abrir las orejas para zarcillos:</i>	<i>Apysa:</i> compuesto de <i>a</i> , ‘cabeza’, <i>py</i> , ‘centro’ y <i>sa</i> , ‘agujero’; ojo, oído (T, 53)
<i>ainambikuamombu,</i>	<i>Apysakua:</i> el órgano del oído (T, 53)
<i>ainambikutu,</i>	<i>Apysaky:</i> ternilla (cartilago) del oído (T, 53)
<i>ainambiesyvõ (V I, 110)</i>	
<i>Oído, el sentido:</i> hendupáva (V II, 116)	
<i>Oído, el órgano:</i> apysakua (V II, 116)	

6.2.2.5 – ‘Pelo, vello, barba’, *tague*, ‘piel’, *pi*

Aunque el ‘sentido del tacto’ en guaraní aparentemente se localice en las manos, como en *mba’e mbokokáva* (V II, 190) y *pokog* (V II, 203), la piel como un todo y también el pelo que cubre algunas partes del cuerpo se inscriben en esta sección.

A (*ra*, *hague*, *tague*) es el término básico para ‘pelo, vello, barba’, como en *tendyva’a*, el ‘pelo de la barba’ (V I, 133, 206), *ambota*, ‘bigote’ (V I, 213) o *ambota’a*, ‘pelo del bigote’ (T, 31), *a* o *akã ra*, el ‘cabello de la cabeza’ (V, 226), *ha*, *hague* o *taviju*, el ‘vello del cuerpo’ (V I, 226, B II, 228, y *aty’a* el ‘pelo que cae sobre las sienes’, *aty*, (T, 72).

La ‘ceja’ es *tyvyta* (V I, 278), los ‘pelos de la nariz’ son *apyĩngua ra* (V II, 133), la ‘pestaña’ es *topea* (V II, 139). A ‘quien tiene poco pelo o barba’ se le dice *tendyva’a pokáva’e* (V II, 61) y al ‘niño que no tiene pelo en la cabeza’ *kunumĩ jaravi* (T, 188).

La ‘piel’ es *pi* o *pe*, así el cuero, *pi*, de la cabeza, *a*, es *api* (T, 50), el ‘cuero de la mano’ es *popi* (T, 308) y el ‘cuero de los párpados’ *topepi* (V II, 127).

Vocabulario

Barba del hombre, mentón: tendyva (V I, 206)
Barba el pelo: tendyva'a (V I, 206)
Barbecho: kope'i hague (V I, 206)
Bigote: ambota (V I, 213)
Cabello de la cabeza: a (V, 226)
Cabello del cuerpo: ha (V I, 226)
Coleta de cabellos: avuku (V I, 247)
Copete de persona: tetovapyñã, atyra (V I, 264)
Cejas: tyvyta (V I, 278)
Lampiño (que no tiene pelo o barba): tendyva'a pokãva'e (V II, 61)
Párpados de los ojos: topepi (V II, 127)
Pelo de la barba del hombre: tendyva'a (V I, 133)
Pelos de la nariz: apÿin gua ra (V II, 133)
Pestaña: topea (V II, 139)
Sobrecejo: tesapykã ña'ĩ, tesapykã ñatĩ, tova avaete, tova marãnde'egua (V II, 195)
Tufos (rizos, ensortijados, bucles) de los cabellos: a ñemã apicha'ĩ (V II, 221)
Vello: taviju (V II, 228)

Tesoro

Nache ávi: no tengo cabello (T, 07)
Nache akãrávi: no tengo cabello (T, 13)
Akã ra: cabello de la cabeza (T, 13)
Ambota'a: pelo del bigote (T, 31)⁸⁴
Ambota: mostacho (Vigote) (T, 31)
Tendyva ana: barba espesa (T, 34)
Che apira: el pelo de la cabeza, o cabello (T, 50)
Api: el cuero de la cabeza (T, 50)
Che api: mi pellejo (T, 50)
Aty'a: aladar (mechón de pelo sobre las sienes); *che aty'a mbara*: tengo los aladares entrecanos (T, 72)
Atykúii: calva (T, 72)
Atyra: cabello levantado de persona y aves (T, 73)
Ha: cabello del cuerpo (T, 134)
Kunumĩ jaravi: niño sin pelo en la cabeza (T, 188)
Popi: pellejo de las manos (T, 308)
Tendyva: barba, los pelos (T, 379)
Tendyva'a anã: barba espesa (T, 379)
Tendyva'a vusu: barba larga (T, 379)
Tendyva'a vytã: barba bermeja (T, 380)
Che raviju: soy velloso (T, 134)
Havukúva'e, havuku jára: cabelludo (T, 134)
Ijayvy ramĩ iñakãng: parece su cabeza como la maleza cortada, dícese cuando tiene mucho cabello, y levantado (T, 187)
Tetovapyñã: copete (T, 384)
Tova pa'i: cabello que cuelga por la frente (T, 394)

6.2.3 – 'Cuello', *aju.r*

Aju.r es término común para 'cuello y garganta' (V I, 274, T, 162), así como *atua* es común para 'parte de la cabeza, nuca y pescuezo' (T, 74, 161). *Jura* es 'pescuezo' (T, 200).

Ajurupy (V I, 274) es el 'principio del cuello, la parte inferior' (T, 29). El 'cuello largo' es *ajuvuku* (T, 28) y *aju guyrai* (V I, 274), evocando la última expresión una analogía con el 'cuello, *aju*, de ave, *guyra*. El 'pescuezo chico' se indica por la partícula *mĩ*, *añumĩ*, y 'el

84 Obsérvese que el 'pelo de la barba de animales' es *ambota* (V II, 132)

muy chico' por *mĩndai*, *añumĩndai* (T, 28).⁸⁵

La prominencia que forma el cartílago de la laringe en la parte anterior del cuello del varón adulto es registrada como 'nuez, saliente', *kytã*, *kandu*, o 'espina', *ratĩ*, de la 'garganta', *juko'ẽ* (T, 199), *jyryvi* (V II, 113)'.⁸⁶

Vocabulario

Cuello, garganta: *aju*, *ajúra* (V I, 274)
Cuello de garganta, el principio y pezón de cosas: *ajurupy* (V I, 274)
Cuello largo: *aju guyrai*, *ajuvuku* (V I, 274)
Nuez de la garganta: *ajukytã*, *jase'o kytã*, *jyryvi kytã*, *jyryvi kandu*, *juko'ẽ kytã*, *juái* (V II, 113)
Ñudo o nuez de la garganta: *ajukytã*, *jase'o kytã*, *jyryvi kytã*, *jyryvi kandu*, *juko'ẽ kytã*, *ju'ái* (V II, 113)

Tesoro

Aju: pescuezo (T, 28)
Ajuvusu: largo pescuezo (T, 28)
Añumĩ: pescuezo chico (T, 28)
Añumĩndai: muy chiquito pescuezo (T, 28)
Ajurupy: compuesto de *aju*, 'cuello', y *py*, 'cerca'; el principio del cuello o pescuezo de persona (T, 29)
Che ajurupy: la parte inferior de mi cuello (T, 29)
Atua: cogote (T, 74)
Atuái: en la cerviz (T, 161)
Ajúri: en el pescuezo (T, 162)
Juko'ẽ: la olla del garguero (T, 199)
Juko'ẽ kytã, *juko'ẽ ratĩ*: la nuez de la garganta (T, 199)
Jura: pescuezo (T, 200)

6.2.4 – Partes del tronco

Como hemos visto *atua* se refiere también a la 'nuca', a la 'cerviz' (V I, 281) y al 'cogote' (V I, 245). *Ajurupy*, sinónimo de *atua* (V I, 281), describe esta parte del cuerpo como 'cerca, *py*, del cuello', *aju* (T, 29). La 'nuca que tiene arrugas' es *atua picha'ĩ* (V I, 245).

La 'espalda' es *atukupe* (V I, 365; T, 74), siendo que la 'corcova' es *atukupe aty*, *kandua'a*, *atukupe jeyvy* (V I, 264; T, 74) y el 'canal de las espaldas' *atukupe pyko'ẽ* (V I, 233; T, 74). Obsérvese que el equivalente guaraní de lomo, la 'parte inferior y central de la espalda', es *tumby* (V II, 72; T, 406), que éste a la vez es el término guaraní para 'cadera' (T, 401) y que en el guaraní paraguayo refiere también la 'nalga'.⁸⁶ Siguiendo esta lógica, la rabadilla, o sea la 'punta o extremidad del espinazo', es *humbyky* (V II, 165).

El 'costado' es *yke* (V I, 270) y *yvýri* (V II, 60); el 'lado derecho', *yke akatua* (T, 177) y el 'lado siniestro', *yke jasú* (T, 177). Otro término para 'costado' es *popy*, que curiosamente

⁸⁵ Obsérvese el cambio de la *j* en *ñ* por causa del nasal.

⁸⁶ Guasch, 1986, p. 778

también se traduce por ‘ala de gente’ (T, 314). *Ambýi* es otro término para ‘lado’, pero usado exclusivamente por mujeres (T, 30). Los ejemplos registrados en el *Tesoro* dan a entender que el término indica también ‘cintura’, así *ambyi chuára*, se traduce por ‘la cría (un niño o una niña) que trae la mujer al lado’ (T, 30).

El ‘pecho’ es *poti’a* o *mboti’a* (T, 321)⁸⁷ y el ‘hombro’ *ati’y* (V II, 118). La ‘cintura’ es *ku’a*, *ku’ái* (V I, 283)⁸⁸ y cuando se trata de ‘cintura cenceña’ se le agrega *aturĩ* (V I, 283).

La ‘barriga’ figura como *tye*, *takape*, *teve*, *yvygua* (V I, 207; T, 168). Estos términos se refieren tanto al ‘vientre’ como a ‘lo que contiene el vientre’ (V I, 207, B II, 231). La ‘barriga henchida’ es un barrigón, *yvyguasu* (T, 168), o ‘panza’, entre cuyos equivalentes al guaraní figura *teve’a* (V II, 124), recordando que ‘a’ indica fruto e hinchazón (T, 3). Al ‘cuero’ y a la ‘carne de la barriga’ se los denomina *takape* (T, 348), siendo que en el término está indicado sólo el ‘cuero’, *pe*. El ‘ombligo’ es *puru’ã* (V II, 118, T, 217), y si grande *puru’ã guasu* (T, 299).

Vocabulario

Tesoro

⁸⁷ Más datos bajo el tópico “senos”.

⁸⁸ *Ku’ái* [*kuai*] figura en el *Tesoro* con significado de ‘cuello, cosa ceñida’ (T, 327).

<i>Barriga</i> : tye, takape, teve, yvygua (V I, 207)	<i>Ambýi</i> : lado, costado (T, 30)
<i>Barriga, lo que contiene el vientre</i> : takape, hakape, heve (V I, 207)	<i>Atukupe</i> : espaldas (T, 74)
<i>Canal de las espaldas</i> : atukupe pyko'ẽ (V I, 233)	<i>Atukupe jeyvy kandu, atukupe katĩ</i> : corcova (T, 74)
<i>Cogote</i> : atua (V I, 245)	<i>Atukupe pyko'ẽ</i> : canal de las espaldas (T, 74)
<i>Cogote con arrugas</i> : atua picha'ĩ (V I, 245)	<i>Che ku'a</i> : mi cintura (T, 102)
<i>Corcova</i> : atukupe aty, kandu, kandua'a, atukupe jeyvy (V I, 264)	<i>Che kupe</i> : mis espaldas (T, 108)
<i>Costado de persona y cosas</i> : yke (V I, 270)	<i>Ambýi</i> : en el lado (T, 161)
<i>Cerviguillo</i> : ajurupy, atua (V I, 281)	<i>Yvy, yvygua</i> : barriga (T, 168)
<i>Cerviz</i> : atua (V I, 281)	<i>Che yvy guasu</i> : soy barrigón (T, 168)
<i>Cintura</i> : ku'a, ku'ái (V I, 283)	<i>Che yke</i> : mi costado (T, 177)
<i>Cintura cenceña</i> : ku'a aturĩ (V I, 283)	<i>Che yke akatua</i> : lado derecho (T, 177)
<i>Espalda</i> : atukupe (V I, 365)	<i>Che yke jasú</i> : costado siniestro (T, 177)
<i>Lado de persona</i> : yke, yvýri (V II, 60)	<i>Mburu'ã</i> : ombligo (T, 217)
<i>Lomo de persona</i> : tumby (V II, 72)	<i>Ipuru'ã guasu</i> : tiene el ombligo grande (T, 299)
<i>Panza</i> : teve'a, hye, tye (V II, 124)	<i>Popy</i> : costado, lado, ala de gente (T, 314)
<i>Ombligo</i> : puru'ã (V II, 118)	<i>Poti'a</i> : pecho (T, 321)
<i>Hombro</i> : ati'y (V II, 118)	<i>Che rakape</i> : el cuero y la carne de la barriga (T, 348)
<i>Rabadilla (punta o extremidad del espinazo)</i> : humbyky (V II, 165)	<i>Tenãngupy</i> : cadera, el lado del anca (T, 378)
<i>Vientre</i> : tye, teve (V II, 231)	<i>Tumby</i> : cadera (T, 401)
	<i>Umby, tumby</i> : lomos (T, 406)

6.2.5 – ‘Senos’, *kãma*, ‘ombligo’, *puru'ã*.

Los ‘senos de la mujer’ figuran como *kã* y *kãma*, los ‘pechos del hombre’ como *kytã*, que también significa ‘verruca’. Tal vez se opone con esos términos el desarrollo de los senos en las mujeres al “atrofiamiento” de los mismos en los varones. *Kãmakua* y *kãma'yi* se refieren al ‘pezón de mujer’. *Poti'a* o *mboti'a* se refiere al ‘tórax’ pero también a los ‘senos’. ‘Ombligo’ es *puru'ã*.

Vocabulario

Tetilla: kytã (V II, 113)
Ombligo: puru'ã (V II, 118)
Pezón de mujer: kãmakua, kãma'yi [kãma y i] (V II, 130)
Pecho: poti'a, mboti'a (V II, 130)
Teta de mujer: kãma (V II, 209)
Teta de varón: kytã (V II, 209)

Tesoro

Kã: pechos, ubre, tetas (T, 83)
Kãma a'yi, kãmakuã: pezón de las tetas (T, 83)
Kãma jai [kãmayai]: pezón de teta (T, 86)
Kamambu: pezón de mujer (T, 86)
Kuña kã mumbyky: pezón de teta de mujer (T, 402)
Kytã: tetilla (T, 334)

6.2.6 - Órganos sexuales y adyacencias

Es interesante observar que el latín mantiene en los léxicos de Montoya su función científica y moral de la época, al traducir – con el español o sin él – los nombres de los órganos sexuales y sus adyacencias. Así, *hapypi* corresponde a *verenda mulieris* (T, 142), como también *kua* (T, 325), *tamatia* (T, 353) y *tapy* (T, 354), que significan ‘vulva’,⁸⁹ ‘vagina’ (T, 325) y ‘entrepiernas’ de la mujer. Del mismo modo, *takuã* corresponde a *membrum virile* (T, 355) y *hembo* a *membrum genitale* (T, 150), no especificando este último que se trata del ‘pene’. El término *ambýi*, ‘lado de mujer’, (V II, 60) indica también el ‘bajo vientre’, próximo del miembro genital femenino. También *tepysã* es usado con ese sentido, pues con él hace referencia la mujer a la ‘división posterior y anterior entre sus piernas’ (T, 382).

Entre los muchos nombres registrados para el ‘órgano sexual femenino’ figuran *tapypi*, *tamati'a* y *kuña ramba* (T, 354). Este último, *tamba*, significa también ‘mejillón’ (T, 353), molusco encerrado y protegido en dos piezas simétricas, lo que permite pensar que, como sucedió en español con concha, también en guaraní se haya asociado *tamba* con la ‘vulva’. La explicación en latín para *kuña ramba*, ‘quod continet membrum muliebre, etian quod est, intra pudenda mulieris’ (T, 353), indica sin embargo que la frase se refiere a ‘lo que contiene (desde que *continet* derive de *contíneo*, -es, -ui, -téntum, -inére) el órgano sexual de la mujer’, permitiéndonos pensar en la parte interna del aparato reproductor femenino.

El otro término es *kua*, *kuára*, ‘agujero, vagina’. A éste se lo confunde a veces con la ‘vía por donde orina la mujer’, *kuña kuaruha* (V II, 94, V II, 226, V II, 229; T, 325). Es digno de nota que Montoya, recurriendo probablemente a un neologismo, vertió al guaraní la asociación de sexo con pecado. Así, surge *kuña angaipa*, literalmente ‘pecado de mujer’,

⁸⁹ Guasch, 1986, p. 759.

como equivalente a ‘órgano sexual femenino’ o ‘vaso natural de mujer’ (V II, 226) y “vergüenza de la mujer” (V II, 229), como prefiere Montoya.

Los nombres dados al ‘miembro genital del varón’ denotan la ‘forma alargada del pene’, como en *hakuã* o *takuã* (V II, 94; T, 143, 355) y como *hembo* o *tembo* (T, 150), siendo que en este último caso el vocablo también es usado para dar nombre a los ‘vástagos o renuevos de algunos vegetales’. Otros nombres son *yvyra* (V II, 229) – que deja asociar el ‘pene’ en estado de excitación con un ‘palo’ – y *kuarukáva* o *ava kuaruva* (V II, 94) – que describe el ‘órgano sexual masculino’ como ‘órgano por donde orinan los varones’. Como en el caso de la mujer, también el órgano sexual masculino figura bajo la entrada ‘vergüenza del hombre’ (V II, 229) y se le hace corresponder con *angaipaha*, literalmente ‘lugar donde y medio a través del cual se comete pecado’.

La ‘piel’, *pi*, que cubre el prepucio o bálano es *ambopi* (V II, 150), *takuã apire*, *takuã asoja*, *apyrasoja* (V I, 236) y *hakuã ambopi* (T, 143).

Los ‘testículos’ son llamados *hapi’a* (V II, 221) o *tapi’a* (V I, 252; T, 355), la ‘división entre ellos’ es *tapi’a repysã* (T, 354) y los ‘nervios por donde se cuelgan’ son *tapi’asã* (T, 355). Sin embargo, el propio Montoya parece usar indistintamente *tapi’a repysã* y *tapi’asã*. Es lo que sugiere la expresión *che rapi’asã*, que él traduce por ‘dice el varón (a) la división *testicularum* (de los testículos) y a las cuerdas *eorum* (sus cuerdas)’ (T, 382). No consta en el registro del misionero ninguna referencia a los “testículos de la mujer”, como eran llamados los ovarios en Europa. A éstos se los describía como más pequeños y más duros que los testículos de los hombres, como lugar donde se originaba el semen femenino (Del Priore, 1995, p. 207).

Expresiones de uso común para mujeres y varones son las que describen las adyacencias de los órganos sexuales y los órganos sexuales como vías de la orina (T, 329). La parte que queda entre las piernas es *tapy* (T, 354) o más claro aún *t(h)apypa’ũ*⁹⁰ (V I, 355; T, 142). Es denominada también de *tako* (V II, 50; T, 349), que según aclaración de algunas mujeres kaiová-guaraní es la ‘parte del cuerpo donde se juntan los muslos con el vientre’, sea del cuerpo de la mujer o del hombre. Hay que frisar, sin embargo, que *tako* sobretodo en guaraní paraguayo significa ‘vulva’.⁹¹ *Tevi* no sólo se aplica a las ‘asentaderas de

90 En guaraní paraguayo *hapypa’ũ*, además de referirse a ‘las entrepiernas’, también se usa para indicar el ángulo formado por los muslos y el tronco cuando una persona está en posición sentada.

91 *Tako* es Ingle, entrepierna, vulva de la mujer o de la hembra (Osuna & Peralta, 1951, p. 136; Ortiz Mayans, 1949, p. 97).

hombres y mujeres' (V II, 165) sino que es además un vocablo que puede ser traducido por 'trasero, nalgas, genitales, ano, fondo de una vasija y la parte trasera de cualquier cosa' (V II, 217; T, 361-362). El 'ano' propiamente dicho aparece como 'sieso' o *tepytã* (V II, 192), *tevikua* u 'ojo trasero' (T, 362); es la *extremitas coli*, como registró Cobarruvias.⁹²

⁹² Covarrubias, 1995, p. 894.

Vocabulario

Asentaderas, nalgas: tevi (V I, 188)
Capullo, prepucio: takuāi ñambopi, takuāi
apire, takuāi asoja, apyrasoja (V I, 236)
Compañones (testículos): tapi'a (V I, 252)
Entre piernas: hapy pa'ũ (V I, 355)
*Ingle (parte del cuerpo donde se juntan
los muslos con el vientre)*: tako (V II, 50)
Lado de persona y cosas: yke, yvýri;
ambýi: éste es de mujer (V II, 60)
Miembro genital de la mujer: tapypi,
tamati'a, tamba, kuára, kuña kuaruha (V
II, 94)
Miembro genital del varón: hakuāi,
hembo, kuarukáva, ava kuaruva, takuāi (V
II, 94)
Prepucio: ambopi (V II, 150)
Rabo, asentaderas: tevi (V II, 165)
*Sieso (el ano con la porción inferior del
intestino grueso)*: tepytã (V II, 192)
Trasera parte: tevi (V II, 217)
Turmas (testículos): hapi'a (V II, 221)
Vaso natural de mujer: tamati'a, tamba,
tapypi, kuára, kuña angaipa (V II, 226)
*Vergüenzas de la mujer (ver 'vaso
natural')*: tamati'a, tamba, tapypi, kuára,
kuña angaipa (V II, 229)
Vergüenzas del hombre: takuāi, hembo,
angaipaha, kuaruha, yvyra (V II, 229)

Tesoro

Ambopi: el prepucio (T, 31)
Hapypa'ũ: entrepiernas (T, 142)
Hapypi: órgano genital femenino [verenda
mulieris] (T, 142)
Hakuāi: órgano genital masculino (T, 143)
Hakuāi ambopi: prepucio (T, 143)
Hembo: órgano genital masculino, pene
[membrum genitale] (T, 150)
Che rembo: (mi) pene [membrum genitale]
(T, 150)
Kua: agujero, vagina [verenda muliebria]
(T, 325)
Kuarukáva: la vía de la orina (T, 329)
Taco: ingles (T, 349)
Tamatia: [verenda muliebra] (T, 353)
Tamba: [etian quod est, intra pudenda
mulieris] (T, 353)
Kuña ramba: [quod continent membrum
muliebre] (T, 353)
Tambe: la parte [circa verenda utrius que
sexus] (T, 353)
Tapy: las partes [circa verenda] entre
piernas (T, 354)
Tapypi, tapypíra: miembro de mujer (T,
354)
Che rapypi: mis partes muliebres (T, 354)
Tapi'a: turmas (T, 355)
Tapi'a repysã: la división de los testículos
(T, 354)
Tapi'asã: los nervios (por los cuales se
cuelgan los testículos) (T, 355)
Takua'i: pene [membrum virile] (T, 355)
Che repysã: dice la india a la división [inter
partes verendarum] posteriores y anteriores
(T, 382)
Che rapi'asã: dice el varón (a) la división
[testiculorum] y a las cuerdas [eorum] (T,
382)
Tevi: asiento, extremo de fuera, nalgas (T,
361)
Tevikua: compuesto de *tevi*, 'nalgas', y *kua*,
'agujero'; el ojo trasero (T, 362)
Tepytã: sieso (parte inferior del intestino en
la cual se comprende el ano) (T, 382)

6.2.7 - Miembros superiores

La cantidad de datos sobre las partes de los miembros superiores e inferiores del cuerpo se debe ciertamente a la mayor facilidad para percibirlos y describirlos. Empezando la descripción por donde los miembros superiores se juntan al tronco se tiene en la parte superior el ‘hombro’, *ati’y* (V II, 118), en la inferior ‘la axila o sobaco’,⁹³ *hendapy guýra* (V II, 194) – expresión compuesta de *tenda*, ‘lugar’, *py*, ‘centro/cerca’, y *guy*, ‘debajo’ (T, 379) – y en la parte posterior la ‘espaldilla’, *jyva pekãng* (T, 196), que hace referencia al ‘hueso’, *kang*, ‘achatado’, *pe*, del omóplato.

El ‘brazo’ como el ‘antebrazo’ es *jyva* (T, 196), siendo que la ‘parte carnosa’ se considera ‘inicio del brazo’, *jyva ypy* (T, 196), expresión que también se refiere al ‘lagarto o músculo grande del brazo’ (V II, 60), que también puede llamarse *jyva ñe’ãng* (V II, 60; T, 196), ‘corazón del brazo’, o *jyva poti’a* (V II, 157) ‘pecho del brazo’. Siendo el ‘brazo corto’, es *jyva karape*, *jyva aturĩ* (T, 196). El ‘brazo derecho o la destreza de cualquiera de los brazos’ se marca con *akatua* (T, 13).

El ‘codo’ es *tenyvãnga* (V I, 244; T, 380) y la ‘muñeca del brazo o puño’, *poapy* (V II, 103), indicando *apy* la ‘juntura del brazo con la mano’.

Siendo la ‘mano’, *po*, la ‘mano derecha’ es *po akatua* (V I, 300), aunque lo mismo dicen a ‘la siniestra si ella es hábil’, porque *akatua* significa ‘destreza’ (T, 304). La ‘mano izquierda’ es *po jasu* o *po asu*, *mbojasu* o *po akatuae’y* (V II, 53), esto es, ‘sin maña’. La ‘palma de la mano’ es *popyte* (V II, 124, T, 309) y *po apyte rosẽ* (T, 60); ‘su reverso’ es *pokupe* (T, 108, 306).

El ‘artejo o hueso que forma el nudillo de la mano’ es *poakãng* (V I, 187) o *mbosãmby* [*mosã*] (T, 382) y el lugar ‘donde un hueso se junta con otro’ es *kãng*, *jepotaháva* (V I, 187) o *kuã joapyra* (T, 325).

A los ‘dedos’ en general se los llama *pua*, *kuã* (T, 322, 325) o *po kuã* (V I, 294). Nuevamente indicando la ‘extremidad’, *apy.r*, del miembro, la ‘punta o yema del dedo’ se denomina *kuã apýra* (V II, 54; T, 325). El ‘intervalo entre los dedos’ es *kuã ñovaũ* (T, 325). Los dedos, tienen nombres propios. El ‘pulgar’ o dedo grande es *kuã guasu*, el ‘índice’ es *kuã pove’êngáva*, el del ‘medio o del corazón’⁹⁴ es *kuã mbytepeguára* o *kuã ñe’ã reheguára*, el ‘dedo del anillo’ o ‘anular’ es *kuã yrũ* y el ‘meñique’ es *kuã minĩ* (T, 325). En el *Vocabulario*, además de estos nombres (V I, 294), figuran para el ‘dedo del

93 Sobaco es voz bárbara, según Covarrubias, quien lo explica como *sub arcu*, debajo del arco del brazo (1995, p. 898).

94 Antonio Guasch registra el ‘dedo del corazón’ como ‘dedo del anillo’ (1986, p. 753).

medio o del corazón' *kuã mbyteréra* (V I, 294), *kuã mirĩ ivyrichuára, muã ñe'ãng rendatyva, kuã mirĩ mokõindave* (V I, 295). Las 'uñas de las manos' son *poapẽ* (V II, 223) y si se las tiene 'largas' se las llama *poapẽ mbuku* (V II, 224).

Vocabulario

Artejo de la mano: *poakãng* (V I, 187)
Artejo, coyuntura: *kãng, jepotaháva, pysakãng* (V I, 187)
Codo del brazo: *tenyvãnga* (V I, 244)
Dedo de la mano: *kuã, po kuã* (V I, 294)
Dedo pulgar: *kuã guasu* (V I, 294)
Dedo segundo: *kuã pove'ëngáva* (V I, 294)
Dedo de en medio: *muã mbytepeguára, kuã mbyteréra* (V I, 294)
Dedo del corazón: *kuã mirĩ ivyrichuára, muã ñe'ã rendatyva, kuã mirĩ mokõindave* (V I, 295)
Dedo meñique: *kuã mirĩ* (V I, 295)
Derecha mano: *po akatua* (V I, 300)
Diestra o derecha mano: *po akatua* (V I, 321)
Izquierda mano: *po jasu, mbojasu, po akatuae'ỹ* (V II, 53)
Yema del dedo de la mano: *kuã apýra* (V II, 54)
Lagarto (músculo grande) del brazo: *jyva ypy, jyva ñe'ã* (V II, 60)
Molledo (parte carnosa y redonda de un miembro) del brazo: *jyva ñe'ã, jyva ypy* (V II, 98)
Muñeca del brazo: *poapy* (V II, 103)
Negro de la uña: *che poapẽ apy rũ* (V II, 107)
Hombro: *ati'y* (V II, 118)
Palma de la mano: *popyte* (V II, 124)
Pulgar dedo: *kuã guasu* (V II, 157)
Pulpejo (parte carnosa y mollar) de brazo, molledo: *jyva poti'a, jyva ñe'ã* (V II, 157)
Puño: *poapy* (V II, 158)
Sobaco: *hendapy guýra* (V II, 194)
Uñas de las manos: *poapẽ* (V II, 223)
Uñas largas de las manos: *poapẽ mbuku* (V II, 224)

Tesoro

Che jyva akatua: (mi brazo del) lado derecho, mi brazo diestro (T, 13)
Che asu koty: a mi lado izquierdo (T, 17)
Che po asu: mi mano izquierda (T, 17)
Po apyte rosẽ: palma de la mano (T, 60)
Che po kupe: lo opuesto de la palma de la mano (T, 108)
Jyva: brazo (T, 196)
Jyva ypy: molledo (molle, parte carnosa) (T, 196)
Jyva ñe'ã: lagarto del brazo (196)
Jyva pekãng: espaldilla (T, 196)
Jyva karape, jyva aturĩ: brazo corto (T, 196)
Che kuã mbytepegua: el dedo de en medio de la mano (T, 300)
Che po akatua: mi mano derecha, mano hábil, y lo mismo dicen a la siniestra si se amaña bien con ella, porque *akatua* es destreza y maña (T, 304)
Poakãng: artejo de la mano (T, 304)
Che kuã mbytepegua: el dedo de en medio de la mano (T, 300)
Che po akatua: mi mano derecha, mano hábil, y lo mismo dicen a la siniestra si se amaña bien con ella, porque *akatua* es destreza y maña (T, 304)
Poakãng: artejo de la mano (T, 304)
Po asu: mano sinistra (T, 304)
Poapẽ: uña de la mano (T, 304)
Poapẽ apire: lo que se corta de la uña (T, 304)
Poapy: muñeca de la mano (T, 304)
Pokupe: lo contrario de la palma de la mano (T, 306)
Popyte: la palma de la mano (T, 309)
Po kuã: dedo de la mano (T, 309)
Po kuã joapy: artejo (T, 309)
Po kuã pa'ũ: el espacio entre los dedos de las manos (T, 309)
Puã: dedo (T, 322)
Kuã: dedo de la mano (T, 325)
Kuã apýra: punta del dedo (T, 325)

Kuã guasu: dedo grande (T, 325)
Kuã pove'ëngáva: dedo índice (T, 325)
Kuã yrĩ: dedo del anillo (T, 325)
Kuã mbytepeguára: dedo del medio (T, 325)
Kuã ñe'ã reheguára: dedo del corazón (T, 325)
Kuã minĩ: dedo meñique (T, 325)
Kuã ñovaũ: el intervalo de dedo a dedo (T, 325)
Kuã jepotaháva: juntura de los artejos (T, 325)
Kuã joapyra: artejos de las manos (T, 325)
Kuã joapyra: artejos de las manos (T, 325)
Tendapyguy: compuesto de *tenda*, 'lugar', *py*, 'centro', y *guy*, 'debajo'; debajo del brazo (T, 379)
Tenỹvanga: codo (T, 380)
Mbosãmby [mosã]: (artículos, artejos) de las manos (T, 382)

6.2.8 - Miembros inferiores

Se ha visto que, desde atrás, los miembros inferiores están ligados al tronco por la 'parte inferior y central de la espalda', *tumby* (V II, 72; T, 406), la 'nalga', o por la 'rabadilla', *aserumbyky* (T, 402). Vistos desde los lados están ligados por el *tenângupy*, 'cadera o lado del anca' (T, 378). El 'muslo' es *uv [ub]* (T, 405), visto 'por detrás' es *tevi pyapa* (T, 362).

La 'rodilla' es *tenypy'ã* (V II, 180; T, 380) y la 'parte por donde se dobla' es *andaguy* (V I, 264). Si la *tenypy'ã* es saliente se la describe agregando al nombre el término *pytepo* (V I, 264).

La 'pierna' es *kupy*, *tyma*, *tetyma* (V II, 140; T, 108, 154). De los tres vocablos, *kupy* designa específicamente la 'parte de la pierna más cerca del tobillo' (T, 108). La expresión *kupy ku'a ñurĩ* (T, 108) significa lo mismo, siendo su correspondiente en castellano 'garganta del pie' (T, 108).⁹⁵

La 'parte delantera y más dura' de la pierna es *tetymakãng* (V I, 367) *kupykãng* (T, 108), o sea, 'hueso de la pierna'; la 'parte posterior más carnosa' es *tyma poti'a* (V II, 124), el 'pecho de la pierna', o *tetyma o'o* (T, 384), la 'carne de la pierna'. El 'pie' es *py* o *mby* (T, 281) termino con lo que se les va dando nombre a las partes del pie y de su entorno. Así, el

⁹⁵ La garganta del pie consta en el *Tesoro de la lengua castellana o española* como "lo ceñido de la pierna que junta con el pie y con el talón (Covarrubias, 1995, p. 580).

‘tobillo del pie’ es *py ñuã* (V II, 211; T, 283) y si se lo tiene ‘saltado’ es *py ñuã kandu* (T, 283). La ‘parte posterior de la planta del pie, el talón’ es *pyta*, o *mbyta* (V I, 237, B II, 203; T, 161); la ‘parte superior, el empeine’ es *pykupe* (V I, 338; T, 108), si se lo tiene ‘alto’ es *pykupe aty* y si ‘bajo o chato’ *py kupe pe* (T, 282); la ‘punta del pie’ es *py apy* (T, 281); la ‘planta del pie’ *pypytéra* (V II, 142), su ‘hueco’ *pypyte pygua* y si muy ahuecado se le agrega *katu* (T, 283). La ‘cintura del pie’ es *py yke ku’ái* (T, 282).

El ‘dedo del pie’ es *pysã* o *mysã* (V I, 295), cuando ‘encimado’ es *pysã jo’a* (V I, 295). Nótese que no constan nombres específicos para los dedos del pie, como los hay para los de la mano. La ‘yema y la punta de los dedos del pie’ se indican, como en otros casos, con *apyra* (V II, 54; T, 282), siendo que el *Tesoro* también trae la curiosa expresión *pysã rendyvaguy* para las ‘yemas’ (T, 282). Si *pysã rendyva*, ‘barba de los dedos’, se refiere al ‘vello de los dedos del pie’, la ‘yema’ sería, según esta etimología, la ‘parte opuesta, que queda debajo, *guy*, de esas barbas.’ La ‘hendidura entre los dedos del pie’ consta como *pysã ñova’ ñ* (T, 382), expresión que según la etimología del guaraní paraguayo estaría compuesta de *ñu*, ‘campo’, y *va’ñ* o *pa’ñ*, ‘espacio’.⁹⁶ La ‘uña del pie’ es *pysapẽ* (V II, 224; T, 282), indicando *pẽ* la textura ‘rompible’ de las uñas de las manos y del pie y la renovabilidad de los tejidos que las forman. El ‘entorno de la uña del pie’ es *pysã etovapy* (T, 282). El ‘artejo o la coyuntura del pie’, es *pysakãng* (V I, 187), *pysãmby* (T, 382), *pysãng jepotaha* (V I, 245; T, 282) y *pysakãng joapy* (T, 282).

96 Guasch, 1986, p. 694, correspondiendo así *ñova’ ñ* a ‘intersticio entre los dedos del pie’.

Vocabulario

Artejo, coyuntura: pysakāng (V I, 187)
Carcañal, calcañal o calcañar: pyta, mbyta (V I, 237)
Coyuntura de artejos del pie: pysāng jepotaha (V I, 245)
Corva de la rodilla (parte de la pierna opuesta a la rodilla, por donde se dobla): andaguy (V I, 264)
Corvas salidas: andaguy pytepo (V I, 264)
Dedo del pie: pysā, mysā (V I, 295)
Dedo sobre otro del pie: pysā jo'a (V I, 295)
Empeine del pie: pykupe (V I, 338)
Yema del dedo del pie: pysā apýra (V II, 54)
Pantorrilla: tyma poti'a (V II, 124)
Pierna: kupy, tyma, tetyma (V II, 140)
Planta del pie: pypytéra (V II, 142)
Rodilla: tenypy'ā (V II, 180)
Talón: pyta, mbyta (V II, 203)
Tobillo del pie: py ñuā (V II, 211)
Uñas de los pies: pysapẽ (V II, 224)

Tesoro

Che py kupe: el empeine del pie (T, 108)
Kupy: pierna (T, 108)
Che kupy: mi pierna la parte cerca del tobillo (T, 108)
Kupy ku'a ñurĩ: garganta del pie (T, 108)
Kupykāng: canilla (T, 108)
Hetyma: pierna (T, 154)
Pytái: calcañar (T, 161)
Py, mby: pie (T, 281)
Py asāi: pies anchos (T, 281)
Py apy: punta del pie (T, 281)
Py kupe: empeine del pie (T, 282)
Che py kupe aty: tengo alto el empeine (T, 282)
Che py kupe pe: téngolo (el empeine) bajo (T, 282)
Pysā: dedo del pie (T, 282)
Che pysā karapĩ: dedos sin uñas o cortados (T, 282)
Pysā rendyvaguy: las yemas de los dedos del pie (T, 282)
Pysā apýra: las puntas de los dedos (T, 282)
Pysakāng, pysakāng joapy: artejos de los pies (T, 282)
Pysā etovapy: el rededor de la uña (T, 282)
Pysakāng jepotaháva: coyuntura de los artejos (T, 282)
Pysapẽ: uñas del pie (T, 282)
Py yke ku'ái: la cintura del pie (T, 282)
Pyndakua: encuentro de pies (T, 282)
Py ñuā: tobillo (T, 283)
Py ñuā kandu: (tobillo) saltado (T, 283)
Py ovi: pie puntiagudo (T, 283)
Pypyte: la planta del pie (T, 283)
Pypyte pygua: lo hueco del pie (T, 283)
Che pypyte ipygua katu: tengo muy hueco el pie (T, 283)
Che pysā karapĩ: dedos sin uñas o cortados (T, 282)
Pysā rendyvaguy: las yemas de los dedos del pie (T, 282)
Pysā apýra: las puntas de los dedos (T, 282)
Pysakāng, pysakāng joapy: artejos de los pies (T, 282)
Pysā etovapy: el rededor de la uña (T, 282)
Pysakāng jepotaháva: coyuntura de los

artejos (T, 282)
Pysapẽ: uñas del pie (T, 282)
Py yke ku'ái: la cintura del pie (T, 282)
Pyndakua: encuentro de pies (T, 282)
Py ñuã: tobillo (T, 283)
Py ñuã kandu: (tobillo) saltado (T, 283)
Py ovi: pie puntiagudo (T, 283)
Pypyte: la planta del pie (T, 283)
Pypyte pygua: lo hueco del pie (T, 283)
Che pypyte ipygua katu: tengo muy hueco el pie (T, 283)
Che revi pyapa: el muslo por detrás (T, 362)
Tendapyguy: compuesto de *tenda*, 'lugar', *py*, 'centro', y *guy*, 'debajo'; debajo el brazo (T, 379)
Tenypy'ã: rodilla (T, 380)
Pysãmby: artículos, artejos de los pies, de los dedos (T, 382)
Pysã ñovaĩ: los intersticios de los dedos (T, 382)
Tetyma: pierna (T, 384)
Tetyma karape: piernas cortas (T, 384)
Tetyma o'o, *tetyma poti'a*: pantorrillas (T, 384)
Tyma: piernas (T, 390)
Aserumbyky: rabadilla de persona (T, 402)
Uv [ub]: muslo (T, 405)

6.3 - Partes internas

Los pueblos guaraní, como los pueblos europeos en la época, conocían más las partes visibles y palpables del cuerpo humano. No podemos olvidar que la anatomía humana como es conocida hoy comenzó hace quinientos años atrás, más o menos. Como se puede verificar en las próximas páginas, Marcos Morínigo (1931, p. 61) tiene razón apenas en parte al afirmar, en su estudio sobre hispanismos en la lengua guaraní, que los pueblos guaraní “no sentían preocupación por el conocimiento de las vísceras y huesos que recibían una denominación global y no diferencial”. Para él, tanto la persona guaraní-hablante de su época (primeras décadas del siglo XX), como el “indio en lo antiguo”, designaban todas las vísceras con sólo dos palabras, *py'a* y *rye*, y todos los huesos con la voz *kãngue*, siendo contadísimos los huesos que tienen una denominación especial. En las próximas páginas se

podrá ver que no ha sido así. Veamos pues los órganos registrados por Montoya en el siglo XVII a partir de su convivencia con los pueblos guaraní reducidos.

6.3.1 – ‘Oído’, *apysakua*, ‘nariz’, *ase akuã pyko’ẽ*, ‘garganta’, *jase’oky’õ*

Para el oído figura *apysakua*, que indica la ‘entrada, *kua*, al interior del órgano de la audición, *apysa*’. De la nariz se registra *ase akuã pyko’ẽ* como ‘canal debajo de la nariz’ (T, 63). Aunque *akuã* sea ‘labio superior’ y no nariz, la expresión puede referirse a la ‘laringe’.

La ‘garganta’ es registrada como *jase’o*, *juko’ẽ*, *aju*, *jase’oky’õ* o *jyryvi*. Las partes más profundas indicadas son las ‘amígdalas’, ‘semillas del paladar’, *apekũ a’yĩ*, la ‘extremidad de la garganta’, *jase’o pyatĩ*, la nuez de la garganta, como ‘protuberancia’, *kytã*, *kandu*, *juái*, y ‘cuerdas de la garganta’, *jyryvi rapo*, siendo que la imagen usada en el guaraní es en sí ‘raíz’, *rapo*, y no cuerda. Por ser traducido *jase’o* como ‘órgano de la voz’ y ‘vía de la respiración’ a igual que *jyryvi*, es probable que se refiera también a la ‘laringe o a la parte superior de la traquea’.

Vocabulario

Campanilla del garguero (parte superior de la traquearteria): jase'o [jesyo] pypĩ ára, jase'o pyatĩ (V I, 233)
Oído, el órgano: apykakua (V II, 116)
Olla del garguero: juko'ẽ (V II, 118)

Tesoro

Aju kytã: nuez de la garganta (T, 28)
Apekũ a'yi: agallar (T, 49)
Apysakua: órgano del oído (T, 53)
Ase akuã pyko'ẽ: el canal debajo de la nariz (T, 63)
Ajura'yi: tolondrones de la garganta (T, 140)
Jase'o: vía de la respiración, órgano de la voz (T, 185)
Jase'oky'õ, tembi'ukuapáva: el tragadero (T, 185)
Jase'o kytã: la nuez de la garganta (T, 185)
Jase'o pyatĩ, jase'o pypia: la campanilla de la garganta (T, 185)
Jyryvi: gáznate, y vía de la respiración (T, 196)
Jyryvi kandu, jyryvi kytã: nuez de la garganta (T, 196)
Jyryvi rapope: cuerdas de la garganta (T, 197)
Ju'ái: nuez de la garganta (T, 198)
Juko'ẽ: la olla del garguero (T, 199)

6.3.2 – 'Huesos', kãng

Naturalmente todos los huesos son partes internas del cuerpo, pues están revestidos por cartílagos, músculos y piel. Eso parece estar presente en la palabra *kãngue*, que se desdobra en 'hueso, *kãng*, que ya fue, *kue*', (T, 88), 'hueso que ahora está sin carne'.

Algunos ya han sido comentados por su importancia en la constitución y denominación de algunas partes del cuerpo, como *akãng*, 'cabeza' y al mismo tiempo 'hueso de la cabeza', marcando con eso la 'caja ósea craneana', que predomina en la parte posterior. Del mismo modo, la textura dura de la 'parte anterior de la pierna' es marcada en expresiones como *tetymakãng* (V I, 234, 367; T, 108) y *kupykãng* (T, 108), 'hueso de la pierna'. Un vocablo referente al conjunto de todos los huesos del cuerpo, el esqueleto, no fue catalogado por Montoya;⁹⁷ lo hay sí para la 'calavera' como *akãngapekuéra* (V I, 229) y *akãnguéra* (T, 13), que indican el 'conjunto, *kuéra* o *nguéra*, de huesos, *kãng*, de, *pe*, la cabeza, *a*'. De ese conjunto se registran solo *atyvakãng* (V I, 353) - que según Montoya significa 'entradas de

97 En el diccionario de Guasch consta *kanguékue* (1986, p. 206).

la cabeza'; o sea, el 'hueso', *kāng*, de las 'sienes', *aty.v*, el 'hueso frontal'—, *tajykāng*, el 'hueso de la quijada' (V II, 165; T, 353), *tesapykāng* (T, 372), el 'hueso que forma la cavidad o cuenca del ojo', y *tovapekāng*, los 'huesos de las mejillas' (T, 394). *Ajurupykāng* es registrado como el 'hueso del cuello' (T, 29), lo que no es suficiente para precisar si se refiere a la clavícula, como lo sugiere *py*, 'proximidad'. Con igual sentido aparecen *am̃ytakāng* y *amotakāng*, vocablos que también refieren el 'hueso que rodea los cuadriles' (T, 32),⁹⁸ pudiendo ser sinónimos de *tenāngupykāng*, el 'hueso de la cadera', (T, 378), o el 'hueso de encaje de la cadera' (V I, 285). Al 'conjunto de las vértebras' se lo llama, *atukupekāng*, indicándose con eso la ubicación del espinazo en la 'parte posterior', *atukupe*, del cuerpo (V I, 367), y *py jase'okāng* (T, 74, 88), que refiere la 'nuca', *jase'o*, como 'lugar donde inicia la columna vertebral'.

A las 'costillas' se las llama *ñarukāng* (V I, 270), que según Montoya son los 'huesos', *kāng*, donde está, *ru*, el 'corazón', *ñe'ã*, (T, 244). En *jyvapekāng* (V I, 365) al 'omóplato' se lo describe como 'hueso', *kāng*, 'medio plano', *pe*, que une el 'brazo', *jyva*, a la espalda.

El lugar 'donde se juntan, *jese'a*, los huesos' es llamado *kāng jepotaháva*, *kāng jese'a*, *kāng opytakue* (V II, 57; T, 194), o *topyta*, 'coyuntura de huesos' (T, 397). Específicamente el 'artejo de la mano' es *poakāng* (V I, 187; 245) y el 'artejo del pie' *pysakāng* (V I, 187, 245; T, 282). El 'hueso de la muñeca' es *poapykāng* (T, 304), o sea 'hueso de la extremidad de la mano y del muslo' es *uvakāng* (T, 405). Obsérvense los nombres para algunos huesos formados sin el término *kāng*: *penarã*, para 'rodilla o rótula' (V I, 285; T, 268), *tenyvānga pyrĩ* para el 'codo' (V I, 285) y *py ñuã* para 'tobillo' (V I, 211). Los huesos son mantenidos en sus lugares por medio de tejidos fibrosos y resistentes, los 'tendones', *tajy*, *jajy*, *hajy*, *taju* (V I, 274, B II, 107, 228; T, 141, 353), términos también equivalentes a 'nervios' y 'venas'⁹⁹ (V II, 228; T, 141). Algunos de los 'nervios mencionados son nervios del pulso y de los dedos de la mano y del pie', *tajy ñyñ*, *tajy tyty* (V II, 157; T, 304). Los 'nervios de la garganta' son *juryvi pope* (V II, 107).

Vocabulario

Tesoro

98 Carlos Gatti, como Montoya, lo registró sin dar mayores esclarecimientos (1985 II, p. 18).

99 Montoya usa *tajy* y *taju* indistintamente. Ambos términos son hoy desconocidos por hablantes del guaraní en el Paraguay y en Argentina (Morínigo, 1931, p. 66). Carlos Gatti (1985, p. 282) los anotó como *taguyje* [*tayígië*] y les dio el significado de 'vena', 'arteria' y 'nervio'; éste como 'órgano de la sensibilidad y del movimiento', como 'tendón o cualquier tejido blando y resistente'. De igual forma procedió Guasch (1986, p. 752).

Artejo de la mano: poakāng (V I, 187)
Artejo, coyuntura: kāng, jepotaháva, pysakāng (V I, 187)
Artejo, coyuntura: pysakāng (V I, 187)
Cadera: tumby, tumbyky, tenāngupy (V I, 227)
Calavera: akāngapekuéra (V I, 229)
Canilla: tymakāng, kupykāng, tetymakāng (V I, 234)
Coyuntura de artejos del pie: pysāng jepotaha (V I, 245)
Coyuntura de huesos: kāng jepota, kāngue ropyta (V I, 245)
Costilla: ñarukāng (V I, 270)
Cuerda, nervios: tajy (V I, 274)
Cerro de las espaldas: atukupe pyjase'okāng (V I, 282)
Choquezuela de la rodilla (rótula): penarā (V I, 285)
Choquezuela del brazo (codo): tenyvānga pyrī (V I, 285)
Chueca donde juega el anca (hueso de encaje de la cadera): tumbykāng, tenāngupykāng (V I, 285)
Entradas de la cabeza: atyvakāng (V I, 353)
Espaldilla: jyvapekāng (V I, 365)
Espinilla de la pierna: tetymakāng (V I, 367)
Espinazo: atukupekāng, py jase'okāng, py jase'o (V I, 367)
Espinilla de la pierna: tetymakāng (V I, 367)
Juntura de huesos: kāng jepotaháva, kāng jese'a, kāng opytakue (V II, 57)
Nervios: jajy (V II, 107)
Nervios de la garganta: juryvi pope (V II, 107)
Quijada el hueso: tajykāng (V II, 165)
Pulso: tajy nñnỹ, tyty (V II, 157)
Tobillo: py ñuã (V II, 211)
Vena: taju (V II, 228)

Akāng, akānga: compuesto de *a*, 'cabeza' y *kāng*, 'hueso'; cabeza (T, 12)
Akāngapekuéra, akānguéra: calavera (T, 13)
Ajurupykāng: el hueso del cuello (T, 29)
Amỹtakāng, amotakāng: el hueso que rodea el pescuezo, y cuadriles (T, 32)
Andaguy: corva de la rodilla (T, 34)
Andaguy pytepo: corvas salidas (T, 34)
Atukupekāng: espinazo (T, 74)
Jase'okāng: el hueso del espinazo, cerro de las espaldas (T, 88)
Kāng: hueso (T, 88)
Kāngue: hueso sin carne (T, 88)
Kāngue so'orehave: el hueso con carne (T, 88)
Kāng jepotaháva: coyuntura de hueso (T, 88)
Kupykāng: canilla (T, 108)
Hajy: nervio (T, 141)
Kāng jepotaháva: coyuntura de huesos (T, 193)
Nypy'ã: rodilla (T, 238)
Ñarukāng: costillas (T, 244)
Ñarukāng: hueso, el hueso donde está el corazón (T, 244)
Penarā: choquezuela de la rodilla (T, 268)
Pysakāng, pysakāng joapy: artejos de los pies (T, 282)
Poapykāng: hueso de la muñeca (T, 304)
Poapy rajy nñnỹ: pulso (T, 304)
Po kytã: ñudo (T, 315)
Tajy: nervio, cosa recia, nervosa (T, 353)
Che rajykāng: el hueso de mis [las] quijadas (T, 353)
Tesapykāng: cuenca del ojo (T, 372)
Tenāngupykāng: el hueso de la cadera (T, 378)
Tovapekāng: los huesos de las mejillas (T, 394)
Topyta: coyuntura de huesos (T, 397)
Uvakāng [ubakāng]: hueso del muslo (T, 405)

6.3.4 – ‘Venas’, *taju rakãng*, ‘médula’, *karaku*, ‘sangre’, *tuguy*

Aunque lingüísticamente – en guaraní como en español – sangre y médula no estén asociadas a hueso, se las agrupa aquí porque ellas se forman en el interior de algunos huesos, y porque las venas son las vías de la sangre. No se puede especificar si la ‘médula’ registrada es la roja o la amarilla, pues *apytu’ũ* y *karaku* ‘tuétano’ (V II, 221) no bastan para ello. *Tuguy* es la ‘sangre’ (T, 401). Más datos sobre estas sustancias serán presentados al considerar el funcionamiento de los órganos.

Vocabulario

Tuétano: *apytu’ũ*, *karaku* (V II, 221)

Tesoro

Haju [*haïu*]: vena (T, 141)

Taju rakãng: ramo de la vena (T, 348)

Taju: vena de persona (T, 353)

Tuguy: sangre (T, 401)

6.3.5 – ‘Órganos vitales situados en la cabeza y en el tronco’, *hẽgua*

Algunos vocablos conducen a la parte interna del cuerpo. *Yvĩ’i* es ‘hueco, concavidad, seno’; así, ‘mi interior’ es *che yvĩ’ime* (T, 168). Uno de los significados de *py’a* o *mby’a* es ‘entraña’ (V I, 353), cuyas paredes son recubiertas por una ‘tela’ o ‘tejido’, *tye pysa* (V II, 206).

‘Partes vitales del cuerpo’ como el corazón y las sienes son denominadas *hẽgua* (T, 149), vocablo que según Montoya está compuesto de *he’õ*, ‘muerte’, y *guãma*, ‘marcador de futuro’, (T, 128). Los pueblos guaraní sabían que si una persona fuese herida en esas partes, la muerte sería inminente (T, 149).

Del interior de la cabeza quedaron registrados el ‘seso o cerebro’ bajo *akãnga pytu’ũ* (V I, 279), *apytu’ũ* (V II, 192), *akãng apytu’ũ* (T, 13), siendo que la ‘membrana que tapiza este órgano’ es *akãng apytu’ũ asojáva* (T, 13).

La ‘parte anterior del cuello’ es *jase’o* o *jasy’o*. Allí dentro, en la boca del esófago, está ubicada la ‘campanilla del garguero’, *jase’o pypiára*, *jase’o pyatĩ* (V I, 233). La ‘olla del garguero’ es *juko’ẽ* (V II, 118), el ‘tragadero’ es *jase’oky’õ*, *tembi’ukuapáva* (T, 185), las ‘cuerdas vocales’ son *jyryvi rapope* (T, 197) o ‘raíz de la garganta’

Montoya presentó el bazo como parte del hígado,¹⁰⁰ y ‘bazo e hígado’, indistintamente, como correspondientes a los términos *yvyupia*, *perev*, *perevi* (V I, 204; T, 269). En guaraní el otro vocablo que se traduce por ‘hígado’ es la polisémica expresión *py’a* o *mby’a* (V II, 35; T, 213). Pero ése no ayuda a distinguir hígado de bazo; al contrario, confunde ambos con el estómago, la barriga, el corazón (T, 284). Hay que observar que en las frases registradas por Montoya *yvyupia* y *perev*, son traducidas únicamente por ‘bazo’, no por hígado. Así, *che yvyupia* es ‘tengo bazo o sufro del bazo’ (T, 170), *ndache yvyupiái* corresponde a ‘no tengo bazo o no sufro del bazo’ (T, 170) e *iperekuéra* ‘su bazo’ (T, 269). Especulando con los vocablos que Montoya tradujo por ‘hígado’ y ‘hiel’ podría decirse que *yvy upia* es el *upia*,¹⁰¹ de la *yvy*, ‘barriga’, y *py’a upia*, ‘hiel’ (V II, 34; T, 288), el *upia* del *py’a*, ‘estómago’. El *yvy upia* se ubica un poco abajo¹⁰² del *py’a upia*, lo que llevaría a concluir que *py’a upia* es el ‘hígado’ y *yvy upia* el ‘bazo’. La hiel o bilis es descrita en el *Tesoro de la lengua castellana o española* de la época como jugo segregado por el hígado, no por el bazo, y como sustancia o humor responsable por la animosidad y furia de una persona.¹⁰³ No sería necesario este malabarismo si Montoya hubiese registrado por ejemplo el tamaño del *py’a upia* y de *yvy upia*.

Del tubo digestivo quedaron registrados la ‘boca del estómago’, *pysu’ã*, (V I, 215, 373, B II, 124; T, 292), el ‘estómago’, *py’a* (V I, 373), que también significa simplemente ‘entrañas’ (V I, 353), el ‘intestino delgado’, *tye po’i* (V II, 219; T, 390) – siendo que a quien tiene la barriga grande se le dice ‘tripón’, *ava ye guasu, heveatĩ, heveapõ* (V II, 219) –, y el *tepytã* o ‘sieso’ (V II, 192), que es el ‘ano con la porción inferior del intestino grueso’. El *pái* o ‘redaño’ (T, 261) es una tela en forma de red,¹⁰⁴ que une el estómago y el intestino con las paredes abdominales.

De las glándulas y sustancias que actúan en el sistema digestivo figuran el ‘hígado’, *mby’a*, *py’a* (V II, 35) y la ‘hiel’, *py’a upia* (V II, 34), ya vistos arriba. Como ‘parte del

100 Covarrubias describe el bazo como parte de la asadura (conjunto de órganos internos) situada a izquierda del estómago, debajo del hígado, “algo larga y angosta, que recoge en sí todo lo craso y terrestre del hígado”. Sus ejemplos, como el proverbio “lo que es bueno para el hígado, es malo para el bazo” (1995, p. 174), y el autorretrato – con el dedo apuntando el bazo – que Albrecht Dürer (1471-1528) pintó para su médico sugieren que la importancia de ese órgano no era desconocida ni ignorada a fines del siglo XVI.

101 *Upia* parece evocar, *upi’a*, ‘huevo’. Si la asociación procede, en *py’a upia* haría referencia a la ‘bilis’ como siendo una sustancia gelatinosa parecida a la clara de huevo.

102 Covarrubias, 1995, p. 853.

103 Covarrubias lo sitúa “debajo del hígado” (1995, p. 174).

104 Covarrubias, 1995, p. 633.

hígado' es también registrado *ñe'ã vevúi*, que en sí es el 'pulmón' (V II, 71, 157).

Se ha visto que *ase akuã pyko'ẽ* es traducido como 'canal debajo de la nariz' (T, 63), pudiendo referir con eso la 'laringe'. No la nariz sino la 'garganta', *jyryvi*, es registrada como 'respiradero', parte del sistema respiratorio. El pulmón figura en castellano también como 'livianos y bofes', *ñe'ã vevúi* (V II, 71, 157).

Del sistema circulatorio quedaron registrados, además del bazo y de las venas, ya comentados, los vocablos *ñe'ãng* y *py'a* o *py'a'a* que indican el 'corazón' (V I, 264; T, 244, 284). Este órgano es presentado como siendo formado por tres camadas. La primera, *ñe'ãng asojáva*, *ñe'ãng ao*, *py'a ñembiaha*, es una 'tela que reviste externamente todo el órgano' (V II, 205; T, 244, 286), podría ser el pericardio. La segunda, *py'a ova*, la 'superficie o rostro, *ova*, del corazón', (T, 286), podría ser el miocardio, y la tercera, *py'a pypévo*, la 'parte interna del corazón', (T, 287) el endocardio. *Haju* es la 'vena' (T, 141) y *taju rakãng* (T, 348) el 'conjunto de venas que forman una rama'.

Además de los órganos genitales femeninos y masculinos ya presentados, del sistema reproductor hay registro apenas del útero. El mismo consta bajo 'madre o seno donde se engendra', *membyraupa*, *memby ryru* (V II, 80). *Membyraupa*, que significa 'cama de la hija o del hijo' – siendo la madre la que habla – consta también como 'pares o placenta de mujeres' (V II, 126). El hijo o la hija se refieren pues al vientre de su madre como *che ryru*, 'mi envoltorio' (T, 342).¹⁰⁵

Del sistema urinario constan la 'vejiga', *tyryru* (V I, 212, B II, 227; T, 386), los 'riñones', *pyrykyti* (V II, 179; T, 299), y la 'vía de la orina', *tyruháva* (T, 386). No queda claro si este último se refiere a la uretra, a la vagina o al pene, pues como se ha visto, esos órganos frecuentemente son confundidos (V II, 94, B II, 226, B II, 229; T, 325).

105 Nociones de la madre o útero como órgano independiente, capaz de abrigar seres y cosas fantásticas y de moverse dentro del cuerpo de la mujer, según la fantasía de los médicos y de la iglesia seiscientista, no he verificado en los documentos históricos y etnográficos estudiados.

Vocabulario

Bazo, parte del hígado: yvyupia, perev, perevi (V I, 204)

Vejiga de orina: tyryru (V I, 212)

Boca de estómago: pysu'ã (V I, 215)

Campanilla del garguero (parte superior de la traquearteria): jase'o [jesyo] pypi ára, jase'o pyatĩ (V I, 233)

Corazón: ñe'ãng, py'a, py'a'a (V I, 264)

Cerebro, sesos: akãnga pytu'ũ (V I, 279)

Entrañas: py'a, mby'a (V I, 353)

Estómago: py'a (V I, 373)

Estómago la boca del: pysu'ã (V I, 373)

Hiel: py'a upia (V II, 34)

Hígado: mby'a, py'a (V II, 35)

Livianos bofes: ñe'ã vevúi (V II, 71)

Madre o seno donde se engendra: membyraupa, memby ryr (V II, 80)

Oído, el órgano: apyakua (V II, 116)

Olla del garguero (la traquea o parte superior de ella): juko'ẽ (V II, 118)

Paletilla del estómago: pysu'ã (V II, 124)

Pares (placenta) de mujeres: memby rupa, memby raupa, memby repysã (V II, 126)

Pulmón, livianos: ñe'ã vevúi (V II, 157)

Riñones: pyrykytiĩ (V II, 179)

Sesos de la cabeza: apytu'ũ (V II, 192)

Sesos de la cabeza: apytu'ũ (V II, 192)

Sesos podridos: apytu'ũ aiaigue (V II, 192)

Tela del corazón: ñe'ã asojáva, ñe'ã ao, py'a ñembiaha (V II, 205)

Tela de las entrañas: tye pysa (V II, 206)

Tela de los sesos: akãnga pytu'ũ ao, akãnga pytu'ũ asojáva (V II, 206)

Tripas menudas: tye po'i (V II, 219)

Tripón: ava ye guasu, heveati, heveapõ (V II, 219)

Vejiga de orina: ty ryr (V II, 227)

Tesoro

Akãnga apytu'ũ asojáva: tela de los sesos (T, 13)

Akãnga apytu'ũ: sesos (T, 13)

Che apytu'ũ: mis sesos, tengo sesos (T, 61)

Ñe'ã vevúi: livianos, parte del hígado

Hẽgua: compuesto de *he'õ* y *guãma*; parte peligrosa, como el corazón o las sienes, en donde siendo herida (la persona y el animal) muere luego (T, 149)

Yvĩ'i: hueco, concavidad, seno (T, 168)

Che yvĩ'ime: dentro de mí (T, 168)

Yvyupia: bazo, parte del hígado (T, 170)

Che yvyupia: tengo bazo (T, 170)

Ndache yvyupiái: no tengo bazo (T, 170)

Mbya: hígados (T, 213)

Ñe'ãng: corazón (T, 244)

Ñe'ãng asoja, ñe'ãng ao: tela del corazón (T, 244)

Ñe'ãng vevúi: bofes (T, 244)

Pái: redaño (entrañas, tripas) (T, 261)

Perev, perevi: bazo, parte del hígado, lo mismo que yvyupia (T, 269)

Iperekuéra: su bazo (T, 269)

Py'a, mby'a: estómago, barriga y tómanlo por el corazón (T, 284)

Py'a'a: corazón (T, 284)

Py'a ñembiaha: tela del corazón (T, 286)

Py'a ova: superficie del corazón (T, 286)

Py'a pypévo: lo interior del corazón (T, 287)

Py'a upia: hiel (T, 288)

Pykasu nda py'a upiái: la paloma [palma] no tiene hiel (T, 288)

Pysu'ã: boca de estómago, la paletilla (omóplato, terminación del esternón) (T, 292)

Pyrykytiĩ: riñones (T, 299)

Che ryr: el vientre de mi madre (T, 342)

Taju rakãng: ramo de la vena (T, 348)

Taju: vena de persona (T, 353)

Ty tyru: vejiga (T, 386)

Tyruháva: la vía de la orina (T, 386)

Tye po'i: tripas (T, 390)

Jyryvi: respiradero.

6.4 - Conclusión

En este capítulo he intentado agrupar los datos referentes a órganos o partes del cuerpo humano, orientándome para tal por la clásica división cabeza-tronco-extremidades, considerando las junturas entre esas tres partes e intentando mirar el cuerpo desde una perspectiva interior y exterior.

Como pudo notarse, los datos sobre los órganos externos y las partes externas del cuerpo superan en cantidad a los que se refieren a los órganos internos. Eso indica que los grupos guaraní – por razones que no deben ser difíciles de imaginarse – conocían más las partes visibles y palpables del cuerpo humano. Los miembros superiores e inferiores, son las partes, más hartamente, documentadas, lo que se deja asociar con el cotidiano indígena de intensa actividad brazal, manual y largas caminatas.

Muchos términos y expresiones, aquí analizados ciertamente no se refieren con exclusividad al cuerpo humano, sino que se puede aplicar también al cuerpo de animales, especialmente al de mamíferos. Obsérvese que los datos sacados del *Tesoro* superan en cantidad a los retirados del *Vocabulario*, lo que sugiere que para Montoya no se trataba simplemente de traducir del castellano al guaraní los nombres de las partes del cuerpo humano, sino de comprender el cuerpo desde la nomenclatura indígena tradicional.

A la pregunta “cómo los grupos guaraní llegaron a conocer los órganos internos del cuerpo humano” puede responderse con las siguientes posibilidades, complementares entre sí: (1) muchas partes internas del cuerpo – como los huesos – dejan percibir su dimensión e importancia desde afuera, otros – como el oído, la nariz y la garganta – son perceptibles con la ayuda de un instrumental mínimo, como bastoncitos, ciertamente al alcance de los grupos indígenas y de los misioneros; (2) se transportaba sobre el cuerpo humano el conocimiento de los órganos internos de los mamíferos, sea ese conocimiento procedente de la caza o del trato y faena de animales domésticos; (3) los accidentes de que eran víctimas hombres y mujeres indígenas, al igual que algunas terapias¹⁰⁶ usadas contra mordidas de animales e infecciones localizadas, les exponían partes internas de sus cuerpos; (4) de ser verídica la antropofagia entre los guaraní históricos, el interior del cuerpo también era desvelado por ocasión del sacrificio de un cautivo, que era consumido en un ritual antropofágico.¹⁰⁷ Aún así, hay que reconocer que la verdadera dificultad era

¹⁰⁶ Cf. más datos al respecto en la sección dedicada a la terapia.

¹⁰⁷ Los relatos y grabados salidos de la observación o imaginación de los conquistadores

percibir y conocer los órganos vitales de la cabeza, del tórax y del abdomen, de los cuales se registraron pocas expresiones significativas.

Gran cantidad de los datos sobre las partes internas del cuerpo humano corresponde al sistema digestivo. Llama la atención la cantidad de expresiones concernientes al hígado y al bazo. Del procedimiento de Montoya, que anotó éstos órganos como correspondientes a varios vocablos guaraní, podemos deducir que esos órganos eran muy importantes en la comprensión de la dinámica del cuerpo en la época.

Pero los que se refieren al estómago o al corazón hacen 17 columnas, apenas en el *Tesoro*. El simbolismo de ese órgano será analizado en otro capítulo, pero hay que decir desde ya que si se pregunta por una taxonomía guaraní de las partes del cuerpo, *py'a* o *mb'y'a*, 'estómago', ocuparía el centro de la vitalidad humana, equiparándose a lo que es el corazón en la taxonomía occidental.¹⁰⁸ Montoya fue prolijo al registrar los nombres de las camadas que forman el corazón, sin especificar si los mismos se refieren al órgano de los humanos solamente o si también al de los animales.

En cuanto a la forma de nombrar las partes del cuerpo, se ha notado que cuando no había un término específico para nombrar determinada parte, se la indicaba describiéndola conforme su textura, su posición o distancia de otro órgano o parte del cuerpo, conforme su función, etc. Algunas dificultades en este proceso es el de hacer corresponder una nomenclatura en guaraní a una en castellano y viceversa y el de hacer equivaler los nuevos nombres a un órgano o a una parte específica del cuerpo. Ejemplos han sido mencionados a lo largo de este capítulo, proponiéndose algunas salidas para los impasses. Aun cuanto a dudas y dificultades para hallar correspondencias hay que preguntarse, por ejemplo, si el liviano, 'pulmón', se ha traducido al guaraní por *vevúi*, que significa 'liviano', porque coincidentemente el término ya existía en el idioma indígena caracterizando la textura esponjosa del órgano o si se lo ha introducido para marcar esa constitución. Del mismo modo hay que indagar si cuando Montoya registró 'parte del hígado' como *vevúi*, él quería

Europeos se refieren tanto a los grupos guaraní del ámbito de colonización española como a los del ámbito portugués. Las crónicas relativas a los primeros no son tan completas como las relativas a los grupos tupí y guaraní de la costa atlántica. Entre éstos se retrató el cuerpo descuartizado de un cautivo y las partes internas de su cuerpo expuestas en vasijas. La mejor documentación sobre esta temática entre los grupos tupí y guaraní del litoral se debe a Anchieta 1988, p. 55s, Cardim, 1980, p. 95s, D'Abbeville, 1975, p. 229s, Thevet, 1978, p. 135s y Staden, 1974, p. 82s.

108 Obsérvese lo que anotó Covarrubias en el siglo XVI sobre el corazón: "es como un centro, principio y fin de todo movimiento" (1995, p. 352).

frisar que el hígado también presentaba esa textura esponjosa.

Sobre el uso del latín, para nombrar las partes del cuerpo consideradas impúdicas, hay que recordar que a partir del siglo XVII denominar los órganos sexuales pasó a ser más difícil y costoso, como si para dominarlos en el ámbito real haya sido necesario, primero, reducirlos al nivel del lenguaje (Foucault, 1988, p. 21). Esas partes ya no podían ser mencionadas sin prudencia (Foucault, 1988, p. 23) y el uso del latín habrá sido una forma de nombrarlas prudentemente y con la debida distancia. Si lo que Jean-Louis Flandrin afirmó sobre el uso del latín, en el siglo XVI, vale también para el XVII, con las expresiones latinas se pretendió asegurar una difusión restringida de la información, o sea, evitar que un público más amplio tuviese acceso a ella (Flandrin, 1988, p. 29-30).

7 - FUNCIONAMIENTO DEL CUERPO HUMANO

En este capítulo comento el lenguaje que registra la función de algunos órganos - como oídos, ojos, boca, narices - y los conjuntos de órganos, como los sentidos. Me atengo a describir los procesos corporales, como la respiración y la digestión, las sustancias producidas en el cuerpo - como los humores - y las metáforas, concepciones y creencias inventadas a partir de la percepción del cuerpo o de sus partes.¹⁰⁹

7.1 - Respiración: *Pytu sê*

Pytu o *mbytu* es el ‘aire que se respira’, el ‘aliento’ (V I, 152, V II, 40; T, 301), la ‘respiración’ (V II, 176). Ésta se denomina también *avu* (V II, 176). *Pytu sê* y *avu* indican ‘el inspirar y expeler el aire por los órganos respiratorios’ (V II, 176). *Yvytu* es otro término con el que se traduce ‘aire’ al guaraní. Sin embargo, su significado más preciso es ‘viento’ (V I, 144) y no se usa para indicar el aire que se respira. Es sobre todo en base a *pytu* que se forman las frases referentes a la respiración. Así, ‘quien retiene el aire inspirado’ dice *che pytu puku vakua, ajepytueky'i* (V II, 40; T, 301), la queja de ‘quien no puede respirar por el cansancio’ es *nache pytusêmi kane'ôgui, che mbopytupa kane'ô* (V II, 40), de quien ‘respira con dificultad’ es *che pytuê asy* (V II, 176), mientras que ‘quien respira corta y aceleradamente’ dice *che avu py'ipy'i, che pytusê py'ipy'i* (V II, 177). La expresión *opytu pukukuérari oiko* es traducida comparando la ‘persona que retiene largamente su respiración’ como el que está muriendo y respira con dificultad (T, 301).

Otro término con el que se refiere el aire que se respira es *âng*, ‘alma, espíritu’. Con él se indica menos el acto de respirar y más lo que implica ese acto en los estados anímicos de la persona. Así, las frases que traducen ‘suspirar’ y ‘desear’ denotan una cierta inestabilidad, lo que se puede percibir en *ângeru*, ‘traer, *ru*, el alma, *âng*’, (T, 37), *che âng ho*, ‘la partida’, *ho*, de mi alma, *âng*’ y *añeângmondo*, ‘yo mismo hago que, *añe*, mi alma, *âng*, se vaya, *mondo*’ (V II, 202).

109 Como a la reproducción humana he dedicado un capítulo entero, aquí no iré reiterar los datos referentes al tema. Lo mismo vale para las transformaciones corporales observadas en el transcurso de una generación, que he presentado el capítulo “Las edades de la vida”.

Cuando el hálito sale de la boca haciendo vapor, se dice *juru timbo*, ‘el humo de la boca’ (V II, 40), y para cuando se respira roncando consta *ambu* (V II, 177). La persona herida con arma blanca puntiaguda ‘respira por su herida’, *okutughague rupi ijavu*. La que respira con fuerza, ‘soltando el aire como si fuese la última vez’, dice *añemboavu ekýi* (T, 12) mientras que quien lo hace despaciosamente dice *nache pytuvakuãi* (T, 85). ‘Respirar tranquilo y satisfecho, naturalmente’ es *pytuẽ* (T, 302). La no referencia a la nariz en el proceso respiratorio es comentada al considerar el sentido del olfato, en este capítulo.

Vocabulario

Aliento: pytu (V I, 152)
Vahear: ajepytumosẽ (V I, 204)
Vahear con lo que tiene en la boca: che mboy’og, y’og (V I, 204)
Apretarse, atorarse: apa’ã (V I, 178)
Huelgo (aliento): pytu (V II, 40)
Huelgo detener mucho: che pytu puku vakua, ajepytuekýi (V II, 40)
Huelgo echar: che pytusẽ (V II, 40)
Huelgo el vaho: juru timbo, juru pytu (V II, 40)
Huelgo (la respiración) no poder echar de cansado: nache pytusẽmi¹¹⁰ kane’õgui, che mbopytupa kane’õ (V II, 40)
Huelgo respiración: avu (V II, 40)
Resollar (absolver y expeler el aire por sus órganos respiratorios, salir o aliviarse del trabajo): che pytu sẽ, che avu (V II, 176)
Resollar con pena: che pytuẽ asy, che pytuẽ ndaikuaávi, ndaipotári che pytuẽ (V II, 176)
Respiración: pytũ, avu (V II, 176)
Respirar aprisa: che avu py’ipy’i, che pytusẽ py’ipy’i (V II, 177)
Resuello acabarse: che pytupa, che pytu vakuapa (V II, 177)
Resuello detener: ajepytuekýi (V II, 177)
Resuello, ronquido: ambu (V II, 177)
Suspirar: añeangeru, che ãng ho, añeangmondo (V II, 202)
Suspiro: ãng ho, ãng mondo (V II, 202)

Tesoro

Okutughague rupi ijavu: resuella por la herida (T, 12)
Añemboavu ekýi: resollar recio como el que descansa (T, 12)
Ángeru: compuesto de ãng, ‘alma’, y ru, ‘traer’; (significa) suspirar, desear (T, 37)
Nache pytuvakuãi: no tengo fuerzas en el resuello (T, 85)
Pytu, mbytu: resuello, aliento (T, 301)
Pytuekýi: retener el resuello, aliento (T, 301)
Che pytu po: he cobrado el resuello (T, 301)
Aipytupy: impedir el resuello (T, 301)
Opytu pukukuérari oiko: da los resuellos largos como el que se está muriendo (T, 301)
Pytuẽ: compuesto de pytũ, ‘resuello’, y ã, ‘rebosar’; descanso, consuelo, contento, satisfacer (T, 302)

¹¹⁰ En guaraní moderno sería *nache pytusẽi*.

7.2 - Los sentidos: *Andupáva*

Una palabra que se refiere a todas las ‘facultades sensoriales’ es *andu* y *andupáva*. Ella indica que determinados órganos corporales – ojos, oídos, nariz, boca/lengua, piel – son vías del sentir. Se asocia en ese sentido a *añandu*, ‘yo siento/percibo’ (V II, 190; T, 242). Esos órganos hacen con que la persona se percate, capte, perciba y reciba las impresiones de los seres y objetos exteriores a ella.

7.2.1 - El ‘sentido de la vista’, *poroma’ẽha*, ‘ver’, *ahechag*, ‘mirar’, *ama’ẽ*

Siendo *sa* (*tesa*, *resa*, *hesa*) el término guaraní correspondiente a ‘ojos’, las acciones en que los ojos están implicados, se expresan sobre todo en base a *sa*. Así, ‘ojos que irradian luz’, ‘claros’, consta como *hendy che resa* (V I, 279; T, 151), ‘cerrar los ojos’ como *asapymĩ* (V I, 281), y deslumbrarle a alguien en el sentido de ‘confundirle’ figura como *amboesaavẽ*, *amoesamo’ãng* (V I, 314), ‘hago que sus ojos se ofusquen o cubran’. *Tesaysay* son los ‘ojos llorosos’ (T, 371), ‘pura lágrima’. *Tesa puka* significa ‘ojos risueños’ (T, 373), *tesa he* ‘buenos o sabrosos ojos, que ven bien’ (T, 148), *tesa ndahe* y *tesa sandahe* ‘ojos malos, deshonestos’ (T, 148).

‘Mirar’ es *ama’ẽ*, pero también el ‘ver’, *ahechag*, es usado con ese sentido (V II, 95). La intención del ver en el mirar se expresa diciendo ‘mis ojos se hacen grande por verlo o verla’, *che resa guasu hechaka*, ‘meto mis ojos por verlo o verla’, *che resa po’ẽ hese* (V II, 95). La mirada de alguien puede ser fuente única de recreación para otra persona. Es lo que sugiere *nde ri ñõ che resajasaja vau*, ‘solo tú me recreas con tu vista’ (T, 372).

La mirada puede estar marcada por el ‘enojo’, *ñemoyrõ*. Entonces ella es ‘sufrida’, *asy*, ‘los ojos saltan al mirar’, *sapópy*, la persona no mira de frente sino por el ‘canto de los ojos’, *resa ykeyke koty*, los ojos son malos, *tesakua rai* (T, 371, 373). Mirar sin abrir bien los ojos se expresa como *esa yvytĩ*, que puede indicar ‘ojos bajos’ u ‘ojos que no ven bien’ (T, 371). La mirada atenta se califica de ‘muy verdadera’, *eteete*, ‘dura’, *yvyrakuã*, ‘plantada, firme’, *ajatyka*; es el ‘mirar oyendo bien’, *apysaka katuhápe*, ‘el mirar con los oídos’, *apysavyhápe*. (V II, 95; T, 204), ‘sin pestañear’, *che resa ropepi kuaratã ama’ẽ* (V II, 96), ‘con el ojo alerta’, *ajeesapyso katu*, (V II, 117). El distraerse con la vista se expresa como ‘ruido de los ojos’, *che resa pararã* (V I, 325). Al mirar por muchas partes ‘los ojos se multiplican’, *che resaresa te’ĩ* (V II, 96).

Mirar con el sentido de ‘cuidar de sí’ consta como *añangareko*, ‘tengo mi alma o mi palabra’; ya mirar como ‘cuidar algo’ es *aharõ*. El mismo vocablo se usa cuando mirar significa ‘cuidar la honra’, *añemarãngatuarõ* (V II, 96).

La mirada puede dirigirse hacia varias direcciones, destaco algunas: ‘mirar alrededor de lejos’ como *ajesareko* (V II, 95), ‘tengo ojos’ y como *añeamã guima’ẽmo* (V II, 95), ‘me cubro o rodeo con la mirada’; ‘mirar por dentro’ figura como *aipyechag*, ‘ver la profundidad’ (V II, 96). Cuando una persona ‘mira alrededor de sí’, ella rastrea, investiga su entorno, *ajeypymomohẽ* (V II, 95). Se mira espiando, por ejemplo, cuando se levanta las pajas de la casa, *og amboguy*, *og aipeka*, *og aipepi*, para ver, *guima’ẽmo*, lo que hay adentro (V II, 95). Quien ‘mira como la luciérnaga que abre y cierra su luz’ dice *ama’ẽ muãmuã* (T, 230).

Los ojos son además órganos que hacen que una persona reconozca a otra o sea reconocida por ella. Así, *a’a katu hese hechagire* es ‘reconocer con la vista’ (T, 05). En *tesa jaupire’y reko moñarõhávamo oiko teko marãngatu upe*, la honestidad en los ojos es expresada como ‘ojos, *tesa*, que no, *-re*’ *y*, son levantados, *aupi*’. Además, ‘esos ojos son, *oiko*, indicadores, *moñarõhávamo*, de la, *upe*, virtud, *teko marãngatu*’ (T, 243). Si los ‘ojos son deshonestos’, *tesa sandahe*, la ‘mujer libre en mirar’ es una *kuña sandahe*, una ‘deshonesta’ (T, 148). Esos ‘ojos deshonestos’, *tesa sandahe*, ‘delatan a quienes los tienen’, *rerekoha*, pues a ellos ‘por sus ojos se los conoce’, *tesa sandaje poromoñarõhávamo oiko* (T, 243). ‘Por causa de esos ojos, Dios los abomina’, *ijavaete rekópy Tupã upe* (T, 148).¹¹¹

111 Con eso podría explicarse la costumbre guaraní de no fijar la mirada en el rostro de una persona.

Vocabulario

Centellear los ojos: hendy che resa (V I, 279)
Cerrar los ojos: asapymĩ (V I, 281)
Cerrar los ojos haciendo que duerme: asapymĩ anga'u, akera'uvi (V I, 282)
De mala guisa mirar: ama'ẽ che resa popy apẽmo (V I, 296)
Deslumbrarle: amboesaavẽ, amoesamo'ãng (V I, 314)
Distraído andar con la vista: che resa pararã, aňembojaity, ajesavavag, ama'ẽma'ẽ te'ĩ, che resaitete, asarekoreko, ajesareko tetirõ (V I, 325)
Hincar o clavar la vista: ajeesaatyka, amboti ai che resa hese (V II, 36)
Mirar: ahechag, ama'ẽ (V II, 95)
Mirar adelante: atenonderechag, tenonde kotykoty ama'ẽ (V II, 95)
Mirar alrededor de lejos: ajesareko, ajesarereko, aňeamã guima'ẽmo (V II, 95)
Mirar alrededor de mí: aňeatĩ gujeechaka, ajeypymomohẽ (V II, 95)
Mirar atentamente: che resa guasu hechaka, che resa po'ẽ hese (V II, 95)
Mirar atrás: ajeakykuerechag, ajeakykuema'ẽ (V II, 95)
Mirar cada cosa de por sí: ahechagechage, peteĩteĩ ahechag (V II, 95)
Mirar con enojo: ama'ẽ asy, che resapópy ama'ẽ guiñemoyrõmo, che resa ykeyke koty ama'ẽ guiñemoyrõmo (V II, 95)
Mirar de hito en hito: ahechageteete, amoyvyrakuã che resa hese, amboatiái che resa hese, ama'ẽeteete, ajatyka che resa, ama'ẽ vyrakuã, che resakua ratã guima'ẽmo (V II, 95)
Mirar de medio ojo: ama'ẽ che resa popyvo, aňemboesa yvytĩ guima'ẽmo (V II, 95)
Mirar estando absorto: ama'ẽ che apysaka katuhápe, apysavyhápe (V II, 95)
Mirar hacia delante: che renonderãngoty ama'ẽ, che hohaguãngoty ama'ẽ (V II, 95)
Mirar, cuidar de sí: che jehe aňangareko (V II, 95)

Tesoro

A'a katu hese hechagire: reconocer con la vista (T, 5)
Ajeypymomohẽ: mirarse a la redonda (T, 147)
Tesa he: buenos ojos, que ven mucho y son materialmente buenos (T, 148)
Tesa he katu pépe ema'ẽ che ri: mírame con buenos ojos (T, 148)
Tesa ndahe: ojos deshonestos (T, 148)
Tesa sandahe rerekoha ijavaete rekópy Tupã upe: son odiosos [odibles] a Dios los disolutos (T, 148)
Kuña sandahe: mujer libre en mirar, deshonesto (T, 148)
Apoko sandahe hese: deshonestamente le toqué (T, 148)
Tesa endy: ojos claros y garzos (T, 151)
Poroma'ẽha: sentido de la vista (T, 204)
Ama'ẽ asy: mirar con enojo (T, 204)
Ama'ẽ che resa popymõ, ama'ẽ che resa popy apemõ: mirar al soslayo o atraidoramente (T, 204)
Ama'ẽ eteete: mirar fijamente (T, 204)
Ama'ẽ esavã: mirar bizco (T, 204)
Che resa guývo ama'ẽ: mirar de socapa, con sobrecejo (T, 204)
Che resa muã: ofenderse la vista con el Sol, cerrar los ojos a menudo por la reverberación (T, 230)
Ama'ẽ muãmuã: mirar interpoladamente al modo que la luciérnaga abre y cierra la luz (T, 230)
Tesa sandaje poromoñarõhávamo oiko: sirven de reclamo los ojos deshonestos (T, 243)
Tesa jaupire'y reko moñarõhávamo oiko teko marãngatu upe: la honestidad en los ojos sirven de reclamo a la virtud (T, 243)
Ama'ẽ vyrakua hese: miréle de hito en hito (T, 370)
Tesa yvy: ojos bajos (T, 371)
Tesa ysay: ojos llorosos (T, 371)
Tesa ykévo: de medio ojo (T, 371)
Nde ri ñõ che resajasaja vau: solo tú me recreas con tu vista (T, 372)
Tesa puka: ojos risueños (T, 373)
Tesakua rai: malos ojos, enojados (T, 373)
Tesakua ratã: ojos fijos (T, 373)

Mirar por entre las pajas de la casa a los de dentro: og amboguy guima'ẽmo, aipeka, aipepi, ipuipúgui rupi ama'ẽ (V II, 95)

Mirar, otear: ama'ẽnã (V II, 96)

Mirar por algo, guardarlo: aharõ (V II, 96)

Mirar por de dentro: aipyechag (V II, 96)

Mirar por su honra: añemarãngatuarõ, aharõ che marãngatu, che marãngatu rehe añangareko (V II, 96)

Mirar por muchas partes: che resaresa te'ĩ, ama'ẽ jerajera (V II, 96)

Mirar sin pestañear: che resavie'ỹ ama'ẽ, che resa ropepi kuaratã ama'ẽ, che ropepi rataã guima'ẽmo (V II, 96)

Mirarse a sí mismo: ajeechage (V II, 96)

Mirarse en espejo: añe'ãngechag (V II, 96)

Mirarse uno a otro: ojoecha, oma'ẽ ojoehe (V II, 96)

Ojo, alerta estar: che resaenãngatu, ajeesapyso katu, añemopyrytarũngatu (V II, 117)

Sentido de ver: poroma'ẽháva (V II, 190)

Tiramira (campo llano y raso que permite una larga vista): jeecha puku (V II, 210)

Vista: tesapyso (V II, 232)

7.2.2 - El 'sentido del olfato', mba'e hetuháva, 'oler', hetũ

La nariz no consta como órgano que filtra y calienta el aire, sino como órgano del 'sentido del oler', mba'e hetuháva (V II, 190), como en *i'ag che tĩngyja*, 'se me pegó en las narices el mal olor' (T, 19, 391). Se creía aparentemente entonces que el 'respiradero' (V II, 176, 177; T, 200) era la garganta, el gáznate o la parte superior de la traquearteria; no la nariz. El 'oler' es *hetũ*, que Montoya registra también como 'besar', aunque él juzgue el término impropio (T, 154). El 'olfato' es *mboretũ* (V II, 117).

La 'nariz que distingue bien los olores' es *apỹingua katu* (T, 55). El 'rastro que el olor deja en la nariz' es *tĩmbypia* o *tĩpypia* (T, 385). *Tyvytevu* es 'todo lo que da olor bueno o malo' (T, 389). El 'oler rastreando' es *amomohẽ* (V II, 117), lo que se deja explicar como 'hago posible', *amomo-*, 'una salida o conclusión', *hẽ* (T, 146). Obsérvese que la acción de oler

no figura en *amomohẽ*.

Para el ‘mal olor’ hay diversos términos. Los más genéricos son *nẽ*, ‘hedor’ (T, 237), *inẽ*, heder (V II, 31), - como en *mba’e nẽ ovu*, ‘sale hedor de lo podrido’ (T, 82) o ‘la cosa hedionda se hincha’, *inẽmbasy*, ‘es muy hediondo’, *iñematã*, ‘olisca’, *ava nẽ*, ‘hombre hediondo’ (V II, 31), y *amonẽ*, ‘hacer que hieda’ (T, 237; V II, 118) – *heakuãndai*, ‘huele mal’ (T, 126), y *tavy’ag*, ‘olor malo’ (T, 348, V II, 118). Éste último, sin embargo, aparece en los ejemplos con el significado de ‘olor de cochambre – de cosa grasienta y puerca – de ropa sucia, humo, sudor, humedad’ (T, 136).

Pyti’ug o *mbyti’u* figura con el mismo significado (T, 301), al igual que *taguinõ* (T, 351). El mal olor es todavía registrado como *heakuãndusu*, ‘tiene gran olor’ y *heakuã pochy*, ‘tiene olor enojado’ (V II, 118).

Términos más específicos son: *ra’o*, *ha’o* o *a’o*, ‘olor de carne medio podrida’ (T, 141); *katĩ*, ‘mal olor de las axilas o sobacos, sobaquina’ (T, 94; V II, 31); comparable al olor de las cabras (T, 85); *jeurẽ*, ‘olor hediondo del regoldar o erutar’ (T, 126); *ipiche*, ‘olor de quemado’ (V II, 117; T, 141); *taguinõ*, ‘olor ácido, avinagrado, revenido, leudo’ (T, 351); *taivu*, compuesto de *tai*, ‘agrio’ y *ovu*, ‘salir’, ‘activo y molesto olor a vino, chicha’ (V II, 31), boca, cáscara de naranja’ (T, 138, 352). Además se especifican los olores mostrando su procedencia, como en *petỹ ratatĩ heakuãndasy*, ‘el humo del tabaco hiede’ (T, 357), comparando con el olor de una otra sustancia o ser, como en *ei reakuã oguereko*, *ei ravy’ag oguereko*, ‘tiene olor de miel’ (V II, 39, 40, 118), y *pira ravy’ag oguereko*, *pira reakuã oguereko*, ‘huele a pescado’ (V II, 40). La expresión *iñỹmáva’e*, ‘algo, i, que tiene antigüedad, ymã, añejo’ figura en ejemplos que expresan que ‘algo se ha tornado rancio, estropeado’ (V II, 167). Sin embargo, ella también puede indicar que algo ha mejorado con el tiempo, ha adquirido sabor y olor más fuertes.

Obsérvese que *asy* intensifica la calidad del olor. Así, *havy’ag asy* se traduce por ‘muy mal olor’ (T, 136) y *heakuãndasy*, ‘mal olor’ (T, 350), siendo que una variante de esta segunda expresión en el guaraní paraguayo, *heakuã asy*, tiene significado opuesto: ‘huele bien’.

El mal olor como *havy’ag asy* es usado simbólicamente para referir malas actitudes, pecado, infierno, como en *havy’ag asy Tupã upe teko pochy’vo*, ‘los que viven mal dan mal olor a Dios’, *angaipa ravy’ag*, ‘olor a pecado’ y *havy’ag asy añã retãmeguára*, ‘es hedionda cosa el infierno’ (T, 137).

El ‘buen olor’ figura como *teakuã* (T, 361), pero en realidad ese término significa ‘olor’,

de modo que es agregándole *-ngatu* a *heakuã* que se especifica oler y olor como ‘huele bien’ y ‘buen olor’ (V II, 117; T, 361). Son pocos los ejemplos que ilustran el ‘buen olor’. *Karaguata reakuã*, ‘el olor de la piña’ (T, 90), y *yvoty eakuã* [câquâ], ‘flor olorosa’, (T, 171) en sí carecen de términos que especifiquen esos olores como agradables.

Vocabulario

Conservarse el buen y el mal olor: tyvytevu (V I, 258)
Exhalar olor bueno o malo: tyvy tevu (V I, 375)
Heder: inẽ, ha’o, ipyti’u (V II, 31)
Heder a chicha: che raivu, che kaguĩ raivu (V II, 31)
Heder a sobaquina: che katĩ, che jyva katĩ (V II, 31)
Hederle la boca: che juru nẽ, che juru aivu (V II, 31)
Hediondo: ava nẽ (V II, 31)
Hedor: nẽ (V II, 31)
Hediondez, hedor salir: inẽvu (V II, 31)
Huele a miel: ei reakuã oguereko, ei ravy’ag oguereko (V II, 39, 40)
Huele a pescado: pira ravy’ag oguereko, pira reakuã oguereko (V II, 40)
Oler, echar olor de sí: che reakuã, che reakuãvu (V II, 117)
Oler rastreando: amomohẽ (V II, 117)
Olfato: mboretũ (V II, 117)
Olor bueno: teakuãngatu, heakuãngatu (V II, 117)
Olor de quemado: piche (V II, 117)
Olor de sobaquina: tendapyguy katĩ, ipyti’u (V II, 117)
Olor malo: inẽmbasy, heakuãndusu, heakuãndasy, heakuã pochy, katĩ, havy’ag, ha’o, pichyvy (V II, 118)
Olor tiene de carne: so’o reakuã oguereko (V II, 118)
Olor tiene de miel: ei reakuã oguereko (V II, 118)
Quemadura oler: ipiche (V II, 163)
Rancio: inỹmava’e, katĩ (V II, 167)
Rancio hacerse: oñemokatĩ, ikatĩngasy (V II, 167)
Sentido de oler: mba’e retũháva (V II, 190)

Tesoro

I’ág che tĩngyja: díome en las narices el mal olor (T, 19)
Che apỹingua katu: huelo bien (T, 55)
Mba’e nẽ ovu: sale hedor de lo podrido (T, 82)
Kavara katĩ: olor cabruno (T, 85)
Karaguata reakuã: el olor de la piña (T, 90)
Katĩ: olor pesado, malo, vehemente (T, 94)
Che katĩ: huelo a sobaquina (T, 94)
Jyva katĩ: sobaquina (T, 94)
Heakuãndai ete: vehemente olor malo (T, 126)
Jeurẽ: regüeldo hediondo (T, 126)
Havy’ag: olor malo de cochambre de ropa sucia, humo, humedad (T, 136)
Che ravy’ag: huelo así mal (T, 136)
Havy’ag asy: muy mal olor, pesado (T, 136)
Havy’ag asy Tupã upe teko pochyvo: los que viven mal dan mal olor a Dios (T, 137)
Angaipa ravy’ag: olor a pecado (T, 137)
Havy’ag asy añã retãmeguára: es hedionda cosa el infierno (T, 137)
Haivu: tufo (olor activo y molesto) de vino, olor de boca (T, 138)
So’o ra’o: olor de carne medio podrida (T, 141)
Ovu so’o ra’o: olisca la carne da en las narices (T, 141)
Guapegamo ipiche: por haberle quemado huele a chamusquina (T, 141)
Hetũ: oler, y muy impropriamente lo usan por besar (T, 154)
Yvoty kakuã: flor olorosa (T, 171)
Hedor: nẽ (T, 237)
Che nẽ: mi hedor (T, 237)
Ava nẽ: hombre hediondo (T, 237)
Inẽmbasy: es muy hediondo (T, 237)
Inẽmatã: olisca (T, 237)

<i>Sobaquina y todo olor pesado: katĩ</i> (V II, 194)	<i>Amonẽ: hacer que hieda</i> (T, 237)
	<i>Pyti'ug, mbyti'u: olor de cochambre</i> (T, 301)
	<i>Pyti'ug guasu: olor así grave</i> (T, 301)
	<i>Ava jepyti'ug: hombre podre que huele mal</i> (T, 301)
	<i>Tavy'ag: olor malo</i> (T, 348)
	<i>Heakuãdasy: mal olor</i> (T, 350)
	<i>Taguinõ: ácido, avinagrado, revenido, leudo</i> (T, 351)
	<i>Che raguinõ: huelo a sudor o cochambre</i> (T, 351)
	<i>Taivu: compuesto de tai, 'agrio', y ovu, 'salir'; olor de (a?) vino, tufo de cualquier olor malo de la boca, el humillo de la cáscara de naranja, etc.</i> (T, 352)
	<i>Petỹ ratatĩ heakuãdasy: el humo del tabaco hiede</i> (T, 357)
	<i>Tatatĩngavy'a: olor de humo, ahumado</i> (T, 357)
	<i>Teakuã: olor bueno</i> (T, 361)
	<i>Heakuãngatu: huele bien y buen olor</i> (T, 361)
	<i>Heakuãdusy (heakuãdasy?): olor pesado</i> (T, 361)
	<i>Mba'e reakuãna: cosa olorosa</i> (T, 361)
	<i>Tĩmbypia, tĩpypia: rastro en el olfato</i> (T, 385)
	<i>Tyvytevu: dícese a todo lo que da olor bueno o malo, como poma de olor o cosa de donde procede mal olor y de la pólvora</i> (T, 389)
	<i>Tĩngyja: pegarse, dar en las narices</i> (T, 391)
	<i>Mostaza che tĩngyja: la mostaza me ha dado en las narices</i> (T, 390)
	<i>Petỹ che tĩngyja: hame dado el tabaco en las narices</i> (T, 390)
	<i>Poromotĩngyja ky'ỹi rapypyre: mucho me da en las narices el ají quemado</i> (T, 390)

7.2.3 - 'Sentido del gusto', mba'e re'ẽ andupáva, 'degustar', poroa'ã

El sentido del gusto es *poroa'ã* (V II, 189), que se podría explicar como 'degustar', pues *a'ã* o *ha'ã* significa entre otras cosas 'probar, prueba' (T, 135, 147).

En las entradas del castellano al guaraní no figura la lengua sino la boca como órgano responsable por la percepción del paladar. En las expresiones correspondientes en guaraní, sin embargo, ni siempre se traduce el término *juru*, ‘boca’. Obsérvese en ese sentido que la expresión ‘gustar con la boca’ es traducida por *aha’ã*, *aha’ãnga* (V II, 22), o sea, como ‘imitar, intentar gustar o degustar’. En otras expresiones, sin embargo, ‘boca’ consta explícitamente. Así, *juru a’e*, ‘boca gustosa’, es el equivalente a ‘apetito, sabor’, y *nache mbojurua’ei* a ‘me quita el sabor o apetito’ (T, 200). Las pocas expresiones donde la ‘lengua’, *kũ*, parece estar implicada en el gustar son: *añekũndu’u* [*añekõndu’u*] *te’ĩ*, que quiere corresponder a ‘hacersele la boca agua’ pero que literalmente parece decir ‘me, *añe*, como o trago, *ndu’u*, la lengua, *kũ*’; *che kũnde’e*, ‘estoy empalagado de la comida’ (T, 101); *che kũ joha*, ‘tengo la lengua exasperada’ (T, 197) y *ase apekũmomby yva hái*, *poroapekũmomby yva hái*, *yva hái porokũmbicha*, que traducidas por ‘frunce la boca la fruta verde’ (T, 49) deja sin efecto los vocablos *apekũ* y *kũ*, ‘paladar, lengua’, que por aparecer en las tres frases parecen ser importantes en guaraní.

¿Qué sabores son los percibidos por el órgano del sentido del gusto? Sobre todo los sabores dulce y salado, que en guaraní se expresa indistintamente como *e’ẽ* o *he’ẽ*. El propio sentido del gusto consta como *mba’e re’ẽ andupáva*, o sea, como ‘sentido para percibir lo dulce y lo salado’. Un significado menos preciso de *he’ẽ* es ‘sabroso o gustoso’, que también puede ser expresado con *he*, como en *he andupáva* (V II, 22), ‘sentido para percibir lo sabroso’. Naturalmente ‘percibir lo sabroso’ implica en distinguir lo que ‘no es sabroso’, *ndahéi*, de lo ‘sabroso’, *he*; como consta en *nde ñembiavyky hague ndahéi*, ‘no es gustoso lo que guisas’ (T, 250), y en ‘gustosa comida’, *i’upy he’ẽ*, *i’upy he katu*, *i’upy hevãng* (V II, 22). Otros sabores figuran bajo *haimbe* o *aimbe*, ‘filosa’, y *joha*, ‘áspero’, que asocian el sentido del gusto al tacto, tanto en guaraní como en castellano. ‘Áspera cosa al gusto’ (V I, 192), significa ‘agrio, amargo, desabrido como las purgas’ (T, 197). También bajo *hái*, ‘agrio’, como en *che juru ojuka yva hái*, ‘la fruta agria mata mi boca’ o ‘la fruta agria me echa a perder el gusto’ (T, 199). Éste consta no sólo como ‘ser matado’ sino también como ‘morir’. Así, *hesa’yĩ manõ avati* dice literalmente ‘al maíz, *avati*, se le murió el embrión, *hesa’yĩ manõ*’, siendo que la frase expresa que ‘el maíz tierno ha perdido el gusto’ (T, 371).¹¹²

El sentido del gusto es también asociado con otros aspectos de la vida del ser humano,

112 Más datos sobre “sabores” serán presentados en otro trabajo sobre “arte culinaria” guaraní.

como en *iñe'ẽ he'ẽngatu jepe ipy'a rovetei*, 'aunque sus palabras son dulces tiene desabrida condición' (T, 149).¹¹³

Vocabulario

Áspera cosa al gusto: haimbe, aimbe, joha (V I, 192)

Gustar con la boca: aha'ã, aha'ãnga (V II, 22)

Gustar de que se coma: mba'e'u amomorãng, amoarũ tembi'u (V II, 22)

Gustosa comida: i'upy he'ẽ, i'upy he katu, i'upy hevãng (V II, 22)

Gusto sentido: mba'e re'ẽ andupáva, he andupáva (V II, 22)

Hacersele la boca agua: aňekũndu'u [aňekõndu'u] te'ĩ (V II, 30)

Sentido del gusto: poroa'ã (V II, 189)

Tesoro

Ase apekũmomby yva hái, poroapekũmomby yva hái, yva hái porokũmbicha: frunce la boca la fruta verde (T, 49)

Che kũnde'e: estoy empalagado de la comida (T, 101)

Che kũ joha: tengo la lengua exasperada (T, 197)

Iñe'ẽ he'ẽngatu jepe ipy'a rovetei: aunque sus palabras son dulces tiene desabrida condición (T, 149)

Che juru ojuka yva hái: hame fruncido la boca la fruta agria, hame echado a perder el gusto (T, 199)

Juru a'e: boca gustosa, apetito, sabor (T, 200)

Nache mbojurua'ei: la enfermedad me ha quitado el sabor o apetito (T, 200)

Che mbojuru a'e katu mba'e he'ẽ: lo dulce me ha abierto el apetito (T, 200)

Nde ñembiavyky hague ndahéi: no es gustoso lo que guisas (T, 250)

Che ñembiavykyháva aňõ hekatu: sólo lo que yo guiso es sabroso (T, 250)

Hesa 'yi manõ avati: ha perdido el gusto el maíz tierno (T, 371)

7.2.4 - 'La audición', porenduháva, 'oir', ahendu, 'escuchar', ajapysaka

La facultad de oír y escuchar es la que mejor expresa que los sentidos son vías del sentir – *aňandu*, 'yo siento' (V II, 190), *ňandu*, 'sentido' (T, 242), *porenduháva*, 'sentido del oír' (T, 152) – y del 'entender, percibir, intuir', *ahendu* (V I, 352). En guaraní moderno, el 'percibir' es también expresado como, *techakuaa*, 'saber ver', y el 'intuir' como 'saber sentir', *ňeandu kuaa*. En el guaraní de Montoya, la asociación del "ver" con el "oir" está ya

¹¹³ El tema será considerado al tratar del simbolismo del cuerpo humano.

en el vocablo *apysa*, que compuesto de *a*, ‘cabeza’, *py*, ‘centro’, y *sa*, ‘agujero’, es traducido por ‘ojo’ y ‘oído’ (T, 53). Así, en las expresiones donde el ‘oir’ tiene la profundidad del ‘escuchar’ y ‘prestar atención’, el vocablo *apysa* es fundamental (V I, 110, 195, 363, 370, V II, 116). Entonces, lo que en castellano se expresa diciendo “los oídos se abren”, en guaraní corresponde a ‘el interior, -*kua*, del oído, *apysa*, suena, -*pug*’, *apysakuapug* (V I, 110). La ‘atención’ es un ‘escuchar’, *jeapysaka*, ‘continuo y disimulado’, -*vy*, (V I, 195). El escuchar disimuladamente, o sea en silencio, *che kirirĩ*, (V I, 370) puede tener una mala connotación. Así, *jeapysaka mbeguehápe* es ‘escuchar silenciosamente’, con o sin segundas intenciones; de modo que en las frases *jeapysakahára amoĩ*, *ahenduvuka*, *iñe’ẽ rendupára amoĩ* (V I, 363) el sujeto de ‘escuchar’, *apysaka*, y de ‘oir’, *hendu*, podría ser un centinela, un espía o un testigo. En todo caso, es alguien que recibe la incumbencia, el trabajo, de escuchar.

Ahendu es ‘oir, entender’. Cuando se le agrega *katu* o *karakatu*, significa ‘oir y entender bien’; agregándosele *vai* es ‘oir y entender mal’ (V I, 352). *Ahendu ñemĩ* dice la ‘persona que escucha, -*ndu*, intencionalmente lo que no le está autorizado’, *ñemĩ*. De modo que *ñe’ẽ ñemĩnguéra ahendu* es ‘oír el secreto’ (T, 151). El ‘murmurar’ o conversar en perjuicio de una persona ausente es como sacarle, -*ao*, su alma, *iñang-*. Quien tiene ‘placer en oír murmuraciones’ dice *ahendu ory katu iñangaoháva* (T, 151), *che roryvi iñanga’o rendupa* (V II, 116).

El ‘oir sin prestar atención, sin ganas y sin interés’ es marcado agregando *a’u*, ‘burla’, y *pyryvi*, ‘negligentemente’, al verbo, (V II, 117, T, 72) o diciendo que se le ha ‘negado oídos a quien hablaba’, *nañemboapysavýri ichupe* (V II, 116). Quien se siente interpelado por lo que ha oído y quiere reaccionar ‘con prisa’ a la interpelación dice *añemoroyrõ* (V I, 195).

Ahendu umbygĩ es ‘oír el eco o sonido solo’ (T, 151), mientras que cuando un sonido, por ejemplo el grito, ‘aturde la cabeza’, *akãngasy*, se dice – a través de onomatopeyas – que él causa ‘fiebre o provoca latidos’, -*nundu*, *kutu*, *tinĩnĩ*, (V II, 161).

Vocabulario

Tesoro

Abrir los oídos: *che apysakuapug*, *ajeapysaka*, *ajeapysakapug*, *ajeapysavy* (V I, 110)

Añandu kyrirĩ: escuchar atentamente (T, 34)

Añandu karakatu: oír, atender con atención

Atención: jeapysaka, jeapysakavy (V I, 195)
Atender: ajeapysaka, ajeapysakavy, añemoroyrō (V I, 195)
Atentadamente: jeapysaka katuhápe, karakatuhápe, mbeguehápe (V I, 195)
Con tiento (seguridad o firmeza) hacer: ajeapysaka ijpóvo, ahauva ijpóvo (V I, 262)
Entender, oír: ahendu (V I, 352)
Entender bien: ahendu katu, aikuaa katu (V I, 352)
Entender mal: nahendukatúi, ahendu vai (V I, 352)
Escuchar: ajeapysavy hendúpa (V I, 363)
Escuchas: jeapysavy henduhára (V I, 363)
Escuchas poner: jeapysakahára amoĩ, ahenduvuka, iñe'ẽ rendupára amoĩ (V I, 363)
Estar atento: ajeapysaka, che kirirĩ, ajeapysakavy (V I, 370)
Oído, el sentido: hendupáva (V II, 116)
Oídos negar, no darlos: nañemboapysakári, nañemboapysavýri ichupe (V II, 116)
Oídos dar: añemboapysavy (V II, 116)
Oír atentamente: ajeapysavy aĩ, che apysavy katu, ahendu karakatu (V II, 116)
Oír bien: ahendu katu (V II, 116)
Oír con gusto las murmuraciones: iñanga'ohague, ikura che roryvi, che roryvi iñanga'o rendupa, che jerekua katu ikura rendúpa (V II, 116)
Oír no haciendo caso: ahendu a'uvi, ahenduhenduva'u, ahendu pyryvi (V II, 117)
Quebrar la cabeza con voces: che moakânundu isapukái, gusẽ pype che moakãnga, che moakãngasy, che moakãngkutu, che moapysakua tinĩnĩ (V II, 161)
Sentido de oír: mba'e rendupáva (V II, 190)

(T, 34)
Ijatyvyvýri ahendu: oirlo al revés (T, 72)
Ahendu karakatu: oír atentamente (T, 151)
Ahendu au: oír de mala gana, no gustar de lo que se dice (T, 151)
Ahendu umbygĩ: oír el eco o sonido solo (T, 151)
Ahendu ñemĩ: escuchar a escondidas (T, 151)
Ñe'ẽ ñemĩnguéra ahendu: oír el secreto (T, 151)
Ahendu ory katu iñangaoháva: oír murmurar con gusto (T, 151)
Porenduháva: sentido del oír (T, 152)
Ñandu: sentido (T, 242)
Entender, oír: ahendu (V I, 352)

7.2.5 - El 'sentido del tacto', pokog porandúva, 'tocar', pokog

Po, 'mano', y *pokog*, 'tocar' (V II, 203; T, 305) son los términos básicos en varios

ejemplos que responden a la pregunta cómo – a través de la piel – se ‘percibe o se siente’, *pokog porandúva* (T, 305). Así, *pokyrĩ*, ‘cosquillas’, guarda la imagen de la ‘mano, *po*, que toca tierna, corta y graciosamente, *-kyrĩ*’ (V I, 270; T, 309). ‘Tocar’, *aipokog*, es ‘guiar al ciego de la mano’ (T, 306), y *aipoko pochy hese*, es ‘tocarle mal a una persona, ofendiéndola’ (T, 306).

A través de la ‘piel’, *pi*, se ‘percibe el frío’, *che pi hu ro’y* (T, 271); el ‘frío, *ro’y*, encuentra, *hu*, mi piel, *che pi*’. Pero hasta el corazón de los dientes es sensible, por ejemplo, al agua fría, *che rãĩ apyterasa y ro’yĩa*, ‘el agua fría me quiebra los dientes’ (T, 352). Se siente también el calor, ‘el Sol ha quemado la tez del rostro’, *che mboovajapehũ kuarasy* (T, 25). Con *hevãng chève kuarasy ro’yramo*, ‘sábeme bien el Sol cuando hace frío’ (T, 148) se sugiere que el Sol es indeseado cuando hace calor.

Por la piel se sienten ‘las picadas’, *che pi*, *che jopi*, (V II, 140). Hay expresiones distintas para picadas de diversas procedencias. Así, la de la víbora es *su’u*, como la ‘mordida’ del perro, por ejemplo; la de la espina es *ju kutu*, como el ‘hincazo de una aguja’ (V II, 140), *kutu* es la picada de una ‘punción’ (V II, 140), la picada de lo áspero al tacto es como un ‘filo’, *haimbe*, ‘como un comezón’, *ijoha*, que provoca una piel áspera, *pekorói*, (V II, 127, 140).

Vocabulario

Áspera cosa al tacto: haimbe, ijapekorói, joha (V I, 192)
Cosquillas: pokyrĩ (V I, 270)
Cosquillas sentir: che pokyrĩ (V I, 270)
Cosquilloso: poropokyrĩse (V I, 270)
Picar: che pi, ajopi (V II, 140)
Picar el mosquito, la víbora: su’u (V II, 140)
Picar la espina: che ju kutu (V II, 140)
Picar lo áspero: ijoha (V II, 140)
Picar, punzar: aikutu (V II, 140)
Picarse jugando: hevyhevygi che ñemombosarái chève (V II, 140)
Sentido del tacto: mba’e mbokokáva (V II, 190)
Tacto: pokog (V II, 203)

Tesoro

Che ay guitekóvo, kuarasy rakuvógui: estoy sudando con el calor del Sol (T, 23)
Che mboovajapehũ kuarasy: el Sol me ha quemado la tez del rostro (T, 25)
Hevãng chève kuarasy ro’yramo: sábeme bien el Sol cuando hace frío (T, 148)
Che pi hu ro’y: padezco frío entre cuero y carne (T, 271)
Pokog: tacto, tocamiento (T, 305)
Pokog porandúva: sentido del tacto (T, 305)
Aipokog: guiar al ciego de la mano (T, 306)
Aipoko avaete hese, aipoko pochy hese: tuve malos tocamientos con él (T, 306)
Pokyrĩ: mano torcida, cosquillas (T, 309)
Che pokyrĩ che mombuka: las cosquillas me hacen reír (T, 309)
Che rãĩ apyterasa y ro’yĩa: el agua fría me quiebra los dientes (T, 352)

7.3 - ‘Ruídos y sonidos’, *ayvu ha pyambu*

En el cuerpo humano resuenan y se generan varios sonidos y ruidos. *Ayvu*, *pyambu* y *chyryry* se refieren a todo tipo de bullicio (V I, 224). Destaco a seguir algunas expresiones que especifican más los sonidos oriundos del cuerpo. ‘Reirse’ es *puka*, ‘reirse a carcajadas’ es *puka puku*, ‘risa larga’, o *puka guasu*, ‘risa grande’. Hay veces en que el ‘lloro’, *tasẽ*, (V I, 242) también significa ‘grito’, *sapukái* (V I, 287, V II, 19). Así el llamarle a alguien a gritos es como ‘llamar llorando’, *che rasẽ henõina*. Figura además el ‘grito llorado’, como en *tasẽtasẽma sapukái*. Alguien puede ‘llorar de dolor’, *che moasẽ che rasy* (V I, 147), ‘llorar a gritos’, *ajahe’o hasẽhasẽ*, (T, 186). El lloro puede ser ‘quedo’, *mbegue* (V II, 79), ‘desesperado’, *añaretãmeguára* (V II, 48) o *marãmarã te’ĩ* (V II, 233), y ‘lastimoso’, *poriahu* (V II, 79; T, 186). El ‘lloro por alguien que ha muerto o está ausente’ es *hapirõ* (V II, 76; T, 381). Entonces es común ‘llorar contando’, *ajahe’o papa* (T, 186), lo que la persona fallecida o ausente ha protagonizado, así como lo que ha sucedido en su ausencia. Cuando una persona solloza es ‘como si se le marchase el alma’, *ãng ho*, ‘como si ella se comiese el alma’, *añeangeru* (V II, 198). El mucho llorar deja los ojos rojos, ‘llenos de sangre’, *che resa uguy guijaheguávo* (T, 186). El ‘gemir’, *apuahẽ* (V II, 15), aparece junto con ‘llorar’ en frases como *apoahẽ guijaheguávo*, ‘gemir llorando’ y ‘llorar gimiendo’ (T, 186).

La voz humana es documentada hartamente por Montoya. Destaco aquí las expresiones que especifican el ‘tipo de sonido’, *poroty*, emitido de forma cantada o hablada: *Ñe’ẽ po’i*, ‘tiple, delgada voz’ (T, 248), *ñe’ẽ terõterõ* o *ñe’ẽ kẽkẽ*, ‘la voz áspera’ (V I, 192), *ñe’ẽ pytapyta*, ‘la voz del que habla balbuceando o tartamudeando’ (V I, 205), *ñe’ẽ mbegue*, ‘voz baja y pausada’ (V I, 210), *iñe’ẽjerakatuporãngva’e*, ‘la voz del que habla bien’ (V I, 213), *kumbeg*, ‘la voz del que habla atropelladamente o con dificultad por tener la lengua presa’ (V I, 219), el hablar rezongando o gruñiendo es *ñe’ẽngurunguru*, *ñe’ẽ su’usu’u*, *ñe’ẽ a’ua’u* (V II, 170). *Ñe’ẽngarai* es el ‘canto de las mujeres’ (T, 248), *ñe’ẽ terõ* es la ‘voz del adolescente’ (T, 249). De la ‘persona ruidosa’ se dice *ñe’ẽ mbovava te’ihára*, o sea, que es ‘alguien que menea la palabra sin sentido’ (V I, 152), la ‘voz ronca’ es *ñe’ẽ pyáu* (V I, 239).

La ‘lengua’, *kũ*, y el ‘cielo de la boca’ o ‘paladar’, *apekũ*, eran ciertamente los órganos del

hablar en la perspectiva del guaraní. Es lo que se deduce de expresiones como *kũ pyryrĩngatu* (V II, 63), ‘lengua que gira bien como el trompo’ y *ava apekũ pyryrĩ* o *ava apekũ kavakuã* (V II, 227), que significa ‘hombre que habla velozmente’.

Para hacer referencia al ‘eco’ en guaraní se dice que ‘se disparan palabras o gritos’, *ñe’ẽ joapi, sapukái joapi* (V I, 330). Entre los ‘ruidos corporales relacionados con el comer y el beber’, *oñombojoja mby’a okuapa* (T, 99), figuran: el ‘ruido producido por los carrillos’, *ratypy kamambu* (T, 86), el ‘ruido producido por hablar una persona mientras come’, *karu ñe’ẽ* (T, 93), y el ruido producido por la ‘falta de dientes’, *jurukumbeg* (T, 200).

Sobre el caminar constan el ‘ruido común de los pies’, *pypu* (T, 283), el de los ‘pies andando en tropel’, *py ambu* (T, 281) y *py nduru* (T, 236).

Los ‘huesos crujen’, *kãng opururũ* (T, 323). El ‘cuerpo cruje por causa de una enfermedad’, *amopururũ che rasy ramo* (T, 324). El ‘crujido o los retorcijones de las tripas’ es también *pururũ* (V I, 292; T, 324), ya el ‘crujir de los dientes’ es *terereg* (T, 383).

El ‘silvido’ es *tuvyñe’ẽ* (V II, 193), o *tuvuñe’ẽ* (T, 400). Si en esos vocablos la sílaba *-vu* procede de *avu*, ‘respiración’ (V II, 176), el significado del término sería ‘el decir o hablar del aliento’. Por otro lado, el vocablo *ñembepy* (V I, 285) da la impresión de que el silvido es un ‘sonido próximo, *py*, de la palabra, o que es producido por los labios, *embe*’.

Aña es ‘estornudar’. Nótese que *tĩ*, ‘nariz’, como la vía por donde se estornuda, es el término que genera este verbo (V I, 374). Onomatopéyica, *jojog* es el ‘hipo’ (V II, 36), *ambu* es el ‘ronquido’ y *kumbeg*, es el ruido de quien tiene ‘lengua achatada’ mientras come o habla. El ‘pedo’ es *pynõ* (V II, 131), el ‘ruido de la persona que orina’ es *guyguy* (V II, 181), el ‘zumbido o sonido del oído’ es *apysakua ñe’ẽ*, *apysa sununũ* (V II, 199, 234), o sea, la ‘voz’, *ñe’ẽ*, del oído, *apysakua*, ‘el trueno, *sununũ*, del oído, *apysa*’. ‘Sonar la nariz’ es *añeambyvog* (V II, 198), o sea, ‘expeler, -’og, de sí, *añe-*, mocos, *ambyv*’.

De la toz se tratará en el capítulo sobre las enfermedades. El beso será considerado al estudiar las expresiones del erotismo, donde también será retomado el ya estudiado verbete “orgasmo”.

Vocabulario

Alharaquiento (que hace alharacas, ruidoso, estruendoso): ñe’ẽ mbovava

Tesoro

Ambu: compuesto de *ãng*, ‘alma’ y *pu*, ‘sonido’; ronquido, bufido (T, 32)

te'ihára, hasêhasê te'íva'e, ava tasenguéra ñõ (V I, 152)
Áspera voz: ñe'ẽ terõterõ, ñe'ẽ kêkê (V I, 192)
Balbuciente: ava ñe'ẽ pytapyta (V I, 205)
Bajo hablar: ahevovo, aña'ẽ mbegue, aña'ẽ rui (V I, 210)
Bien hablado: iñe'ẽngatúva'e, iñe'ẽporáva'e, iñe'ẽkandeáva'e, iñe'ẽjerakatuporãngva'e, ava ñe'ẽ aruãngatu, ava oitykatúva'e (V I, 213)
Borbollones: pupu, kumbeg (hablar atropelladamente, lengua presa) (V I, 219)
Bullicioso, travieso: ava eko ñõtee'ỹ, iñerâte'ite'íva'e, ava ekopyryrĩ [ekopyritĩ] (V I, 224)
Bullicio, ruido: ayvu, pyambu, chyryry (V I, 224)
Carcajadas de risa: puka puku, puka guasu (V I, 237)
Chiflar: atyvuñe'ẽ (V I, 285)
Chifle: ñembepy, tyvuñe'ẽ (V I, 285)
Dar alaridos: asapukái, che rasê (V I, 287)
Dar retorcijones las tripas: che rye opururu (V I, 292)
Eco: ñe'ẽ joapi, sapukái joapi (V I, 330)
Enter necerse, llorar: che py'a yku guijaheguávo (V I, 352)
Estornudar: che atĩa (V I, 374)
Estornudo: atĩa (V I, 374)
Grito: tasê, tasêma, sapukái (V II, 19)
Hispano andar: che jojog porara guitekóvo (V II, 36)
Hispar: che jojog (V II, 36)
Hipo: jojog (V II, 36)
Infernal llanto: ijahe'o añaretãmeguára (V II, 48)
Lengua veloz: kũ pyryrĩngatu, kũ ñembovavag katu, kũ jerajera katu, kũ sãndosãndo katu (V II, 63)
Liberal, acelerado en decir: ikũpyryrĩva'e, kũ overavõte veramĩva'e, guagêhápe ehára (V II, 66)
Ligera lengua: kũ pyryrĩ, kũ pararã, kũ jera katu (V II, 68)
Llanto: jase'o, apirõ (V II, 76)
Llanto hacer por alguno: ahapirõ, ajase'o

Che kerambu: roncar, bufar (T, 32)
Che atĩa: yo estornudo (T, 72)
Che ratypy kamambu guikaruávo: hacer ruido con los carrillos cuando come (T, 86)
Che karu ñe'ẽ: hablar con el bocado en la boca (T, 93)
Oñombojoja mby'a okuapa: están comiendo o bebiendo con ruido (T, 99)
Juru kumbeg: ruido del que come sin muelas o habla así como el viejo (T, 106)
Che ñe'ẽ osunũ: suenan mis palabras (T, 118)
Hapirõ: llanto, cantando cosa de dolor (T, 143)
Che rapirõ: me lloran (T, 143)
Añeapirõ: llorarse a sí mismo (T, 143)
Amoñoapirõ: hacer que se lloren (T, 143)
Che rasê guijaheguávo: llorar a gritos (T, 186)
Apoahê guijaheguávo: gemir llorando (T, 186)
Ajahe'o hasêhasê: llorar con halaridos (T, 186)
Ajahe'o papa: llorar con endechas (T, 186)
Ajahe'o guipuahêmo: llorar gimiendo (T, 186)
Añemokunu'ũ guijaheguávo: llorar de regalón (T, 186)
Ajahe'o poriahupápe: llorar lastimándose (T, 186)
Che resa uguy guijaheguávo: llorar sangre (T, 186)
Jurukumbeg: ruido de la boca del que come y no tiene dientes (T, 200)
Nduru: ruido de golpe de gente que va o viene de tropel (T, 236)
Ñe'ẽ po'i: tiple, delgada voz (T, 248),
Ñe'ẽngarai: canto de mujeres (T, 248)
Che aviru che ñemoñe'ẽ terõ: el beber mucha agua me ha echado a perder la voz (T, 249)
Omenda ramo iñe'ẽ terõ: en casándose muda la voz o la pierde (T, 249)
Otete ava ruri: vienen muchos indios (T, 258)
Py ambu: ruido de pies, tropel (T, 281)
Pypu: ruido de pies (T, 283)
Che pokyrĩ che mombuka: las cosquillas me hacen reír (T, 309)

hese (V II, 76)
Llorar lastimándose: ahase'o poriahu (V II, 79)
Llorar la ausencia de otro: ahakykue rapirõ (V II, 79)
Llorar quedo: ajase'o mbegue (V II, 79)
Morirse de risa: che re'õ guipukávo, ajekýi che puka águi (V II, 100)
Mover a risa: amombuka, ambopuka (V II, 101)
Parlar haciendo ruido confuso: oroayvu oroñomongetávo (V II, 126)
Pedo: pynõ (V II, 131)
Pedar: apynõ (V II, 131)
Rezongar (gruñir): aña'ëngurunguru, aña'ë su'usu'u, aña'ë a'ua'u (V II, 170)
Risa: puka, mbuka, ñarõ, jerekua (V II, 179)
Ronco hablar: aña'ë pyáu, aña'ë kekë, che juru'og guiña'ënga (V II, 180)
Ronquera: jasy'o pyáu, jasy'o pykororõ, juru'og (V II, 180)
Ruido del que orina: guyguy (V II, 181)
Silbar gordo: atuvy ñe'ëngusu (V II, 193)
Silbo: tuvy ñe'ë (V II, 193)
Sonar las narices: añaembyvog (V II, 198)
Sonido del oído: apysakua ñe'ë, apysa sununũ (V II, 199)
Soltar la risa: amombo che puka, apuka puku (V II, 198)
Sollozar: che ãng ho, ñeangeru (V II, 198)
Sollozo: ãng ho, ñeangeru (V II, 198)
Tartamudear: aña'ë pytapyta (V II, 205)
Tartamudo: ñe'ë pytapytáva'e (V II, 205)
Trastravillarse la lengua: ojepokopokogi che kũ (V II, 218)
Veloz en hablar: ava apekũ pyryrĩ, apekũ kavakuã, apekũ jerajera katu, apekũ porararara (V II, 227)
Vocear desatinadamente: che rasë marãmarã te'ĩ (V II, 233)
Zumbido: apysakua rere, apysakuaña'ë (V II, 234)

Aroporahéi mbaraka, amoirũ mbaraka gui porahéita, Tupãópe poraheitáva: canto eclesiástico (T, 315)
Puka: risa (T, 322)
Apuka popo, apuka puku: dar carcajadas (T, 322)
Aapuka sandahe: reirse deshonestamente (T, 322)
Apuka esapy'a: salir la risa de repente (T, 322)
Amokõ che puka: reprimí la risa (T, 322)
Apuka hëhë: sonreirse las mujeres (T, 323)
Che kãng opururũ: crújenme los huesos (T, 323)
Amopururũ che rasy ramo: crújeme el cuerpo con la enfermedad (T, 324)
Tye pururũ: crujido de tripas (T, 324)
Akerambu: roncar (T, 330)
Che ñe'ë këkë: mi voz ronca (T, 331)
Te'õngue rapirõháva: llanto por difuntos (T, 381)
Che rãi terereg: crujir los dientes (T, 383)
Tuvuñe'ë, tuvyñe'ë: silvo (T, 400)

7.4 - Substancias o Secreciones

En guaraní, los nombres de las secreciones líquidas incorporaron de una u otra forma la palabra *y*, ‘agua’; las secreciones de ‘consistencia pastosa’, *mbýu*, *pýu*, aparecen como limo o alga, *ygáu*, mientras que cuando la secreción es una ‘substancia podrida’ se la llama *mbéu*, *péu* (V II, 88). Veamos las sustancias excretadas por los órganos de la cabeza y por la piel.

7.4.1 - ‘Secreciones de la piel’, *mba’e piryty*, *ty’ái*, *amby*

Mba’e piryty o *apirype* es la ‘substancia, *ry*, costra o aspereza oscura que cubre, *-pe*, el cuero cabelludo, *pi-*, *api-*, en especial, sobre la mollera de las criaturas’ (V I, 192, 240, 270; T, 58). *Apirype* es gracieta y considerada suciedad (T, 58), un tipo de caspa (V I, 240). La ‘caspa’ propiamente dicha es el *api ku’i*, o sea, la ‘curubica’, *ku’i*, de la ‘piel de la cabeza’, *api*, que cuando muy ‘tupida’ es denominada *api ku’i anã* (V I, 240).

Ty’ái (T, 388) o *piry’ái* (V II, 200) es el ‘sudor’ o ‘agua, *ry*, de la piel, *pi’*. Cuando es excesivo, el ‘sudor corre’, *ty’ái syry*, sobre la piel empapando a la persona (V I, 205, 267).

Los barritos que se forman sobre sobre la superficie del rostro y las erupciones leves y pasajeras en el cutis son *ari’i* (V I, 367; T, 68), mientras las pecas se denominan *pinĩ*, *apia* (V II, 130).

7.4.2 - ‘Saliva’, *tendy*, ‘lágrima’, *tesay*, ‘mocos’, *ambýu*, ‘cera’, *apysa ygáu*

Tendy es la ‘saliva’ (V II, 184; T, 379). Si es ‘de dura consistencia’, *apytejy*, y si es ‘abundante’, *guasu*, se la llama *tendy guasu*, baba o flema (V I, 209, V II, 6; T, 379). Ésta puede ‘salir involuntariamente’ de la boca, *osyry*, y puede ‘oler mal’, *henemba’i* (V I, 209). ‘Escupir la saliva’ es *andyvu* (V I, 331), y si se la ‘escupe con asco’ se dice *guijeguarúvo andyvu* (V I, 363). Ya cuando alguien trata de ‘arrancar las flemas de sí’ se dice *añeendyvuek’yi* (T, 379). El catarro o la flema es también llamada ‘alga o limo, *ygáu*, de la garganta, *jase’o*’ (V I, 239). Y cuando ese limo se localiza sobre la lengua se lo llama *kũ ygáu* (T, 174).

Tesay es el ‘agua, *y*, de los ojos, *tesa*’. La persona que lagrimea mucho dice ‘corren mucho

mis lágrimas’, *osyryete che resay* (V I, 228). De quien llora mucho se dice que le ‘saltan las lágrimas’, *hesaypopo* (T, 371), que ‘tiene canales’, *ypyko’ě*, por donde le corren las lágrimas, *tesay syrykáva*’ (V II, 60). Las lágrimas pueden conmover, *amoñepũ*, a la otra persona (V I, 352). Alrededor de los ojos se forman las lagañas, *tope’ũ* (V II, 60; T, 372), o algas, *ygáu* (T, 371). Ellas pueden cerrar completamente los ojos impidiendo la visión, *che rope’ũ che mboesaty* (V II, 204; T, 371).

Las secreciones de la nariz, *apỹing*, se denominan *amby*, *ambýu* y *apỹin i’y* (V II, 96; T, 30-31). Excretarlas voluntariamente se expresa con *añeambyuvo* (T, 31), mientras que mover los mocos sin excretarlos es *ñeambyuekyi*, *añeambyuraha* (T, 31).

La cera del oído es *apysakua rygáu* (V I, 280; T, 53) y *apysaky rygáu* (T, 174).

Vocabulario

Aspereza de pellejo: mba’e piryty (V I, 192)
Bañarse de sudor: che ry’ái syry, che ry’áipa (V I, 205)
Babas: tendy guasu (V I, 209)
Babas colgar: tendy osyry, tendy henemba’i, tendy paigue (V I, 209)
Babear: ambou che tendy guasu (V I, 209)
Caer lágrimas aprisa: che resay tororõ, che resay apakúi, osyryete che resay (V I, 228)
Carraspera: jase’o ygáu (V I, 239)
Caspa: api ku’i (V I, 240)
Caspa de los niños en la mollera: apirype (V I, 240)
Caspa muy tupida: api ku’i anã (V I, 240)
Correr el sudor: che ry’ái osyry (V I, 267)
Costra: apekue (V I, 270)
Costra de la mollera del niño: apirype (V I, 270)
Cera del oído: apysakua rygáu (V I, 280)
Echar la saliva de la boca: andyvu (V I, 331)

Tesoro

Amby: mocos (T, 30)
Ambýu: mocos (T, 31)
Che ambýu: mis mocos y tengo mocos (T, 31)
Kunumĩ ambýu: muchacho mocos (T, 31)
Iñambýu osyry, iñambýu ojaseko: cuélgame los mocos (T, 31)
Añeambyuvo: quitarse los mocos (T, 31)
Niñeambyuvokuaavaúvi: aún no sabe quitar los mocos (T, 31)
Añeambyuekyi, añeambyuraha: sorberse los mocos (T, 31)
Apysakua rygau: cera del oído (T, 53)
Apirype: costra de la cabeza como de los niños (T, 58)
Che apirype: tengo sucia la cabeza (T, 58)
Che ari’i: tengo barro o sarpullido (T, 68)
Kũ ygáu: sarro de la lengua (T, 174)
Apysa kyrygáu: cera del oído (T, 174)
Jeguaru: bascas de estómago (T, 191)
Che ra’ypugei: destilación o polución no voluntaria (T, 351)
Che juru hái: tengo la boca avinagrada (T, 352)
Che resa gua’a che rope’ũ rehe: tengo los ojos cerrados con lagañas (T, 371)

Enternecer con lágrimas: amõñepũ che resay pype (V I, 352)
Escupir: andyvũ (hese), aõomũ (V I, 363)
Escupir con asco: guijeguarũvo andyvũ (V I, 363)
Espinilla, barro del rostro (Varrito): ari'i (V I, 367)
Espinillas o barro tener: che ari'i (V I, 367)
Flemas: tendy guasu, tendy apytajy (V II, 6)
Lagañas: tope'ũ (V II, 60)
Lagañas hacer o tener: che rope'ũ (V II, 60)
Lagrimal hacerse de llorar: ypyko'ẽ tesay syrykáva (V II, 60)
Lágrimas correr: che resay apakúi, che resay osyry, che resayviyvi (V II, 60)
Lágrimas de sangre: tesay ruguy (V II, 60)
Lágrimas saltarse: che resay popo (V II, 60)
Llorando empaparse en lágrimas: che retovape áu guijaheguávo, che retovape piary guijaseguávo (V II, 79)
Llorar, saltarse las lágrimas: che resay popo (V II, 79)
Materia podre: mbéu, péu (V II, 88)
Mocos: ambýu, apýin i'y (V II, 96)
Pecas del rostro: pinĩ, apia (V II, 130)
Pujamiento (abundancia de humores) de sangre: tuguy nandete'i (V II, 156)
Saliva: tendy (V II, 184)
Tesa ygáu: lagañas (T, 371)
Tesay popo: saltar lágrimas (T, 371)
Tesa ope'ũ: ojos lagañosos (T, 372)
Añeendyvueky'i: arrancar flemas (T, 379)
Tendy: saliva (T, 379)
Che rendy guasu: flemones (T, 379)
Tendy guasu: bascas (T, 379)
Ty'ái: sudor de persona (T, 388)
Tyero: cólera (T, 390)
Che juru yjúi: mi espuma de la boca (T, 390)
Typytimbo: se toma por polución de la mujer, enturbiar el semen y echarlo (T, 393)
Che ra'y otyky: tuvo polución (T, 392)

7.4.3 - 'Leche', kamby, 'suero', ay

Hay dos tipos de secreciones del seno de las mujeres: 'la leche', *kamby*, y 'el suero o la aguaza', *ay*, que es 'la primera leche de todas las hembras' (T, 23). Nótese más una vez la incorporación del término y, 'agua', en las frases en guaraní. La expresión *ty no'õ*, que evoca la imagen de un 'seno lleno de leche', sugiere la idea de la leche que estando dispersa en el cuerpo se acumula gota a gota en el seno (V II, 63). Otros datos ya han sido comentados en los tópicos sobre amamantación y lactancia.

Vocabulario

Leche tener el pecho: ty no'õ (V II, 63)

Tesoro

Ay: la primera leche de toda hembra (T, 23)

Ambojoay'u: “doy de mamar a mi hijo”, dice la madre estando preñada (T, 24)

Akambu, jojamo, kambuávo, kambúvo, kambuhára, amokambu: amamantar (T, 83)

Aikamby: apretar las tetas (T, 83)

Kamby reheve anohẽ che sy águi: eso mamé en la leche o saqué del vientre de mi madre (T, 87)

7.4.4 - 'Semen', *ta'y rypy'a*

El 'semen del varón' es *ta'y* (T, 351). Se le agrega *rypy'a* aparentemente para expresar que la substancia secretada en la eyaculación es como una 'cuajada' donde yace el hijo, *ta'y*. El 'destilarlo, *pug*, involuntariamente, *ei*', se expresa con *che ra'ypug ei* (T, 351), con *che ra'y otyky*, 'el semen ha goteado' (V I, 300; T, 392) y con *che ra'y osẽmbei* (V I, 300), 'sale nomás el semen'. *Che ra'ypu che kéramo y otyky ei che kehápe* (V I, 300) muestran que ese derramamiento involuntario ocurre 'durante el sueño', *kéramo* o *kehápe*. Cuando la eyaculación es voluntaria, es el hombre que realiza la acción, *ajea'yro*, 'me quito el hijo', siendo que cuando él eyacula 'dentro de la vagina', *ikuara pype*, de la mujer dice, que lo ha hecho en sus 'entrañas', *iñyvĩime*, en el 'lugar donde está el hijo o la hija' de la mujer, *kuña membyra upápe*. El semen 'derramado' no dentro, sino sobre la superficie del órgano sexual femenino, *ajea'yro hova pype ñõte, i'apeáramo ajea'yro*, es considerado, en la entrada por el castellano, un desperdicio, mientras que en guaraní con *amombuka*, 'le hago reír', se sugiere un comportamiento jocoso frente al hecho.

Vocabulario

Tesoro

Derramar costillicidio: che ra'y tyky (V I, 300)

Derramar, desperdiciar (puede referirse a semen): amombuka, aipyjere (V I, 300)

Derramar fuera del vaso natural: ajea'yro hova pype ñõte, i'apeáramo ajea'yro (V I, 300)

Derramar intra vas: ajea'yro ikuára pype, iñyvĩime aña'yro, kuña membyra upápe aña'yro (V I, 300)

Derramar, tener polución durmiendo: che ra'ypu che kéramo, otyky ei che kehápe (V I, 300)

Derramar, tener polución no voluntaria: che ra'ypugei, che ra'y osẽmbei (V I, 300)

Derramar, tener polución voluntaria el varón: ajea'yro'e, ambopu che ra'y, añembojea'ypu, ajepirog guijea'yrõmo (V I, 301)

Ta'y.r: semen del varón [semen virile] (T, 351)

Ta'y rypy'a: semen del varón [semen virile] (T, 351)

7.4.5 - 'Sangre', tuguy, 'simiente de la mujer', memby rypy'a

Las dos secreciones de los órganos sexuales de la mujer, que constan en las fuentes estudiadas, son *tuguy*, 'sangre'¹¹⁴ (V II, 186; T, 401) y *memby rypy'a*, 'simiente de la mujer' (V II, 193). La mayor parte de las expresiones se refieren a la sangre menstrual. Ésta recibe los siguientes atributos: es airada, *tuguy pochy*, inflamada, *ipéu tuguy*, mala, *tuguy ai* ((V I, 270-271, V II, 186), sucia, *ñemondy'a* (T, 251). Estando con su regla, la mujer debe quedarse quieta, *ndaku'ei* (T, 103), *myne'ỹ* (T, 107), *napu'ãmi* (T, 322), *yvy rupi aiko* (V II, 172; T, 346). Esas frases, especialmente *pochy* - causa de muchos males y crisis en la cosmología indígena -, pueden indicar la existencia, también en los grupos guaraní, de una regla o costumbre que apartaba la mujer de la vida cotidiana, durante la menstruación, por miedo a que sus fluidos interfiriesen negativamente sobre lo que era producido o se reproducía.¹¹⁵ La voz "purgación" del castellano muestra el entendimiento

114 Un verbo equivalente a 'menstruar' es *che jasy*, 'estoy com mi mes' o, literalmente, 'estoy con mi luna'.

115 En las aldeas indígenas hasta hoy hay severas prescripciones para las mujeres menstruantes. Ellas no deben mirar los sembrados, mucho menos tocarlos, pues se corromperían, *ombyaine kog*.

de que, al menstruar, la mujer expelía impurezas, se limpiaba.¹¹⁶ Es probable que cuando el flujo de sangre era constante se lo considerase una enfermedad y entonces se lo llamase *tuguyky* (V II, 7).

Memby rypy'a significa, como ya estudiado en capítulos anteriores, 'líquido cuajoso donde yace la simiente de la mujer'. La expresión es una clara referencia a la humedad vaginal,¹¹⁷ al licor expelido por la mujer durante el coito, como bien lo expresa Mary del Priore (2006, p. 84). También en Europa el semen femenino ya era reconocido, siendo descrito como más acuoso y más frío que el masculino (Del Priore, 1995, p. 207). La diferencia es que mientras el guaraní nos da fuertes indicios de que en la mentalidad indígena el "agua de la mujer" contenía simiente de vida, los médicos europeos de la época, lo consideraban apenas como coayudante en el periodo de gestación.

Como el hombre, la mujer puede tener polución – derramamiento de simiente – involuntaria y voluntaria. En el primer caso, ella dice, *añemombuka ei*, 'se me derramó mi simiente sin más',¹¹⁸ *opuge che memby*, 'reventó, *opug*, mi hijo o hija', *che memby po che kéramo*, 'ha saltado/reventado mi hijo o hija mientras dormía' (V I, 300). El orgasmo voluntario ella provoca 'tocándose, *poko*, con gusto, *he*, a sí misma, *aje-*', como en *ajepokohe guiñemembypúvo* o *che ae añemomembypu*, o 'haciéndose tocar por otra persona para que reviente su hijo o hija', *amombuka che memby guijepokóka* (V I, 300). El derramamiento del 'semen de la mujer' es *typytimbo*¹¹⁹ (T, 393), que etimológicamente se podría desdoblar en *typy*, 'profundidad', y *timbo*, 'vapor, humo'. La expresión en guaraní puede así ser explicada como 'hálito de mis entrañas'. Lo curioso es que en la expresión indígena no está contenida la textura acuosa de la polución.¹²⁰

116 Covarrubias, 1995, p. 84).

117 Cf. más datos en el capítulo que trata de la reproducción.

118 *Añemombuka ei* podría descifrarse literalmente en 'me sobrevino la risa, *mbuka*, sin más, *ei*' o - si se acepta que *mbuka* es una variante de *pugka*, 'hacer reventar', - en 'hice que se me, *añe-* -ka, reventara (el depósito de las simientes), sin propósito alguno, *ei*'.

119 Mujeres kaiová sugieren el término *typyry* como correspondiente a flujo de la mujer, en sentido genérico. *Typy*, 'profundidad', indica aquí el útero y *ry*, el 'agua o líquido excretado por la vagina'. Una variante más poética es *typyrysapy*, 'rocío de mis entrañas'. El flujo mal oliente es *typyry nẽ* o *typyry nẽ vaíva*; se lo considera indicio de enfermedad.

120 Ubicando estos datos bajo la objetiva de la antropóloga Mary Douglas, puede observarse como es recurrente, por lo menos en la jerga occidental, la referencia a la materia expelida a través del orificio marginal de la mujer como "materia marginal", con un potencial altamente simbólico de contaminación. En ella, polución es igual a impureza. El desdoblamiento social que esa convicción sobre el cuerpo tiene en el sistema de Douglas debe ser considerado al analizar los datos correspondientes al simbolismo corporal y organización social.

Vocabulario

Costumbre, regla de mujer: tuguy, m̃ñe'ỹ yṽype aiko, che rekuavai, ore reko pochy, teko pochy, che ky'a (V I, 270-1)

Costumbre, regla de mujer la primera vez: ñemondy'a (V I, 271)

Derramar, tener polución no voluntaria la mujer: añemombuka ei, opuge che memby, che memby po che kéramo (V I, 300)

Derramar, tener polución voluntaria la mujer: ajepokohe guiñemembypúvo, che ae añemomembypu, amombuka che memby guijepokóka (V I, 300)

Flujo de sangre: tuguyky (V II, 7)

Purgación de la mujer, regla: ñemondy'a; las demás veces: m̃ñe'ỹ, tuguy areko, nam̃ĩ, che pochy, ore reko, yṽype aiko, tuguy aiporara (V II, 172)

Sangre: tuguy (V II, 186)

Sangre corrompida: tuguy pochy, ipéu tuguy, tuguy ai (V II, 186)

Simiente de hembra: memby rypy'a (V II, 193)

Tesoro

Ndaku'ei che ruguyramo: estoy con mi regla dice la mujer (T, 103)

Kuña reko pochy, kuña reko angaipa, kuña uguy, (kuña) tuguy pochy, kuña omyñe'ỹ, mba'e pochy renđina: mujer con su regla (T, 107)

Myne'ỹ che rereko, che ruguype aiko, nañerani iko guitēna: estoy con la regla, dice la mujer (T, 107)

M̃ñe'ỹ: cosa que no se menea, y con esto dan a entender que están con su regla las mujeres (T, 221)

M̃ñe'ỹ areko, m̃ñe'ỹ che rereko, m̃ñe'ỹ aiporara, nam̃ĩ guitúpa: estoy con mi regla (T, 221)

Ñemondy'a: el primer menstruio mujeril antes del cual no se junta con varón (T, 251)

Añemondy'a ramo: ahora tengo mi primer menstruio (T, 251)

Añemondy'a: tengo mi menstruio (T, 251)

Nañerāni: dice la india, estar con la regla (T, 251)

Guiñerane'ỹma ndajuri: por tener la regla no vine (T, 251)

Che pochy: dice la mujer que tiene el menstruio (T, 312)

Napu'āmi: dice la india, no me levanto porque estoy con la regla (T, 322)

Yvy rupi aiko: ando por el suelo; esto dice la mujer que tiene su regla (T, 346)

Añemoñetanō: (se dice) cuando la mujer ha tenido su primer menstruio y trabaja de nuevo (T, 354)

Che reko pochy areko: dice la india cuando tiene el menstruio (T, 365)

Typytimbo: se toma por polución de la mujer, enturbiar el semen y echarlo (T, 393)

Che ruguy: mi sangre, y la mujer dice esto cuando tiene su regla (T, 401)

Tuguy pochy: menstruio (T, 401)

Che ruguy pochy: menstruio (T, 401)

7.4.6 - 'Orina', *ty*

La orina es *ty* (V II, 120; T, 386), *ahýi* es deseo, de modo que 'gana de orinar' es *tyahýi* (T, 22, 386). *Kuaru*, 'orinar', hace referencia al agujero, *kua.r*, por donde sale la orina (T, 329). *Aha ka'a mbojypa*, literalmente 'voy a cocinar las hierbas', puede también referirse al 'orinar' (T, 196).

Vocabulario

Orina: *ty* (V II, 120)

Tesoro

Che tyahýi: tengo gana de orinar (T, 22)

Guyguy: ruido, murmullo de la persona cuando orina (T, 132)

Aha ka'a mbojypa: también lo dicen por gracia, o modestia cuando van a sus necesidades mayores (T, 196)

Kuaru: orinar (T, 329)

Ty: orina (T, 386)

Che tyahýi: tengo gana (de orinar) (T, 386)

7.4.7 - Excreciones y secreciones del sistema digestivo

El 'excremento' es *tepoti* (V I, 232) y *poti* (V I, 376). Curiosamente el término se aplica a 'todo género de suciedad' (T, 382). Las 'ganas de ir de cuerpo' se expresan con *tepotihýi* (T, 382). La expresión *aha ka'ápe* (V I, 232) indica 'la mata o el matorral', *ka'ápe*, como uno de los lugares donde las personas satisfacían sus necesidades y sugiere remotamente rodeos para evitar un vocabulario vulgar.

La 'saliva' es *tendy* (V II, 184; T, 379). Su secreción es en principio 'normal', *teĩ*, (T, 101). Su ausencia puede ser señal de sed, *che mbojurupiru che y'uhéi*, (T, 202), señal de expectativa por algo sabroso, *añeendyvokōng ijuhéita* (T, 379), y en algunos casos también de repugnancia, como en 'escupir con asco', *guijeguarívo andyvũ* (V I, 363).

La excreción de gases vía oral es eructar, regüeldo; por la vía del ano es el 'pedo', *pynõ* (V II, 131) o el 'pedar', *tepynõ* (T, 382). A quien peda mucho se lo llama bufón (T, 382).

Vocabulario

Asco tener: ajeguaru (V I, 188)
Cámara, excremento: tepoti (V I, 232)
Cámara hacer: apoti, aha guipotiávo, aha ka'ápe (V I, 232)
Echar la saliva de la boca: andyvu (V I, 331)
Escupir con asco: guijeguarúvo andyvũ (V I, 363)
Excremento: tepoti, poti (V I, 376)
Hiel: py'a upia (V II, 34)
Pedo: pynõ (V II, 131)
Pedar: apynõ (V II, 131)
Saliva: tendy (V II, 184)

Tesoro

Añekũdu'u teĩ iko guitẽna: estáseme haciendo la boca agua (T, 101)
Che mbojurupiru che y'uhéi: tengo la boca seca de sed (T, 202)
Py'a upia: hiel (T, 288)
Apoti: yo me proveo (T, 321)
Añeendyvokõng ijuhéita: apetecer con ansia cosa de comer (T, 379)
Tendy: saliva (T, 379)
Tepynõ: pedeo (T, 382)
Ipynose tekatu: bufón (T, 382)
Tepoti: excremento y universalmente todo género de suciedad (T, 382)
Tepotihýi: gana de proveerse (T, 382)

7.5 - El proceso digestivo

La 'saliva', *tendy* (V II, 184; T, 379), participa del proceso digestivo. Conforme se dé la digestión, la boca puede espumar, *juru yjúi* (T, 390), y volverse amarga (T, 352), la persona puede sentir asco, *jeguaru* (T, 191), y escupir con asco, *guijeguarúvo andyvũ* (V I, 363). El deseo de comer y beber aumenta el volumen de saliva en la boca, de modo que la persona con "apetito de agua" se refiere a su deseo diciendo *añeendyvokõng y uhéita* (T, 379, 101), 'me trago la saliva por el deseo de beber'. Otra sustancia que influye en la digestión es la 'bilis' o 'cólera', como lo registró Montoya. El término correspondiente en guaraní es *tyero* (T, 390). *Tye* indica el vientre como lugar de donde procede el humor, mientras *ro.v* marca el 'amargor' de la sustancia. Otro nombre para la 'hiel' es *py'a upia* (V II, 34; T, 288). Los ejemplos donde el vocablo aparece marcan igualmente el amargor de la sustancia, así, 'hacer que algo tenga sabor de hiel' es *amborov* (V I, 141).

Un listado de las molestias y dolencias relacionadas con el sistema digestivo consta en el capítulo sobre enfermedades y terapias. De la última fase de la digestión hace parte excretar el excremento, *tepoti* (T, 321), y expulsar los gases, *tepynõ* (V II, 131; T, 382).

Obsérvese que las 'ganas de comer y defecar' – como de 'orinar' – no se expresan con *se* ni con *pota*, pero sí con *hýi*. Así tenemos *tepotihýi*, 'gana de proveerse' (T, 382), y *ñembyahýi*, 'ganas de comer' (T, 250). *Héi* como en *y uhéi*, 'deseo de agua' y *ka'a uhéi*,

‘deseo de yerba’, es una forma específica para referirse al deseo de sustancias líquidas.¹²¹

Vocabulario

Asco tener: ajeguaru (V I, 188)
Cámara hacer: apoti, aha guipotiávo, aha ka’ápe (V I, 232)
Dar retorcijones las tripas: che rye opururu (V I, 292)
Digerir la comida: oñemboyku che rembi’u (V I, 322)
Engullir: amokōngai, amopyngōte iguávo (V I, 347)
Excremento: tepoti, poti (V I, 376)
Pedo: pynō (V II, 131)
Mascar: aisu’u (V II, 87)
Mascar sin dientes: ajeatypy kamambu isu’uguávo, amopymopy (V II, 87)
Tragar: amokōng, amboku (V II, 216)

Tesoro

Añekūndu’u teĩ iko guitēna: estásame haciendo la boca agua (T, 101)
Che yse: tengo apetito de beber agua (T, 113)
Che karuse: tengo apetito de comer (T, 113)
Che y’uhéi: tengo sed (T, 164)
Aha ka’a mbojypa: también lo dicen por gracia, o modestia cuando van a sus necesidades mayores (T, 196)
Che mbojurupiru che y’uhéi: tengo la boca seca de sed (T, 202)
Che ñembyahýi: tengo hambre (T, 250)
Poti: excremento (T, 321)
Apoti: yo me proveo (T, 321)
Añeendyvokōng ijuhéita: apetecer con ansia cosa de comer (T, 379)
Tendy: saliva (T, 379)
Tepynō: pedeo (T, 382)
Tepoti: excremento y universalmente todo género de suciedad (T, 382)
Tepotihýi: gana de proveerse (T, 382)
Tepoti kuruvi: cagarritas o excremento menudo (T, 382)
Aitingryjýi: tratóle mal, dícenlo por gracia cuando quieren comer algo (T, 390)
Hopyta ryve aiko: voyle a los alcances (T, 397)

7.6 - Movimientos de algunos órganos o partes del cuerpo

Movimientos de órganos internos o partes internas del cuerpo son percibidos como ‘latidos’, *nũ, nỹ*, o ‘temblores’, *nỹnỹ, nũnũ* (T, 239). Obsérvese la repetición de sílabas en el guaraní, una especie de referencia onomatopéyica a los movimientos. Otros términos usados con ese significado son *tytỹi, tyty, tivi* (V II, 62, V II, 157, 206).

Así tenemos, ‘latidos del pulso’, *tajy nỹnỹ, inũinũ che rajy* (T, 239), ‘latidos de la cabeza’,

¹²¹ Montoya sin embargo lo traduce también por comer (T, 379).

akãng nỹnỹ, ‘latidos del corazón’, *py’a nỹnỹ* (V I, 290). ‘Movimientos más bruscos del corazón’ se expresa con *py’apy vera*, *py’a totõi*, *py’a tyty*, *py’a veravera*, *py’a tutu* (V II, 233). Los latidos de la cabeza son también asociados a la ‘fiebre’, como en *akãng nundu* (V II, 62). Cuando se trata de las sienes se puede también decir *che aty pindaynday* (V II, 192) o *aty nỹnỹ* (T, 72), siendo que el ‘movimiento de las sienes al comer’ es *atyvutyvu* (T, 72).

Los latidos del pulso pueden ser ‘débiles’, *tajy natatãi*, ‘verdes’, *tajy tyty aky*, *tajy onỹnỹ rui*, ‘fuertes’, *tajy nỹnỹ atã*, ‘desiguales o falseados’ como el de la persona moribunda, *tajy nỹnỹ joavy* (V II, 157), *che poapy raju onỹnỹ joavy*, o ‘veloz’ como el de la persona agitada, *onỹnỹ pojava*, *onỹnỹ ai vetei* (T, 304).

El ‘movimiento de los miembros’ es marcado por *ñembojeity*, ‘dejarse caer’, *ñembovavag*, *añemondog*, ‘dar impulso para irse’ (V II, 84). Cuando las ‘piernas tiemblan de cansancio’ se dice *onỹnỹ che retyma kane’õ águi* (T, 238).

El ‘temblor’ es conocido en guaraní como *ryryĩ* y *pirĩ*. Este último vocablo agrega al movimiento la sensación de calor y frío, escalofrío, y el sentimiento de temor (T, 297, 298). Cuando el temblor se da durante el ‘sueño’, *ke*, se lo llama *kesyĩ* (V II, 206).

Cuando los ‘dientes se mueven’ se dice *oku’e che rãĩ* (T, 103) y quien sufre ‘dentera’ dice *che rãĩ pirĩ* (T, 297). El ‘latido o temblor de los párpados’ es *topepi sysyĩ* o *topepi hyhyĩ* (V II, 62, 206; T, 116). El ‘abrir y cerrar los ojos’ es *tesavi* y el ‘pestañear insistentemente’ se expresa doblando las dos últimas sílabas *tesavisavi* (T, 369), los parpados caídos de sueño es *ropevyypevy* y el ‘temblor incontrolable de los párpados’ es *topepi mimỹi*: palpar los párpados (T, 397).

En sentido figurado, el latido en el cuerpo es asociado a los ‘malos deseos’, *angaipa pota* (T, 238), pero también a la enfermedad, *che monũndunũndu che rasy* (T, 239).

Dar latidos el corazón: che py'a tyty, onñn̄ che py'a, otõtõ che py'a (V I, 290)
Dar latidos el pulso: che rajy onñn̄ (V I, 290)
Dar latidos la cabeza: che akãng nñn̄, otyty che akãng (V I, 290)
Latidos del corazón: che py'a tyt̄i, py'a vera tutu (V II, 62)
Latidos del pulso: che poapy nñn̄, tyty, tivi (V II, 62)
Latidos de la cabeza: akã nundu, che akã nñn̄ (V II, 62)
Latidos de los párpados: che ropepi sys̄i, che ropepi hyh̄i (V II, 62)
Mandar bien los miembros: añembojeaity katu, che rete oñembovavag katu, añemãndog katu (V II, 84)
Pulsar el pulso: tajy onñn̄, otyty (V II, 157)
Pulso flaco: tajy tyty aky, tajy natatãi, tajy onñn̄ rui (V II, 157)
Pulso fuerte: tajy nñn̄ atã (V II, 157)
Pulso mortal: tajy nñn̄ joavy (V II, 157)
Sienes latir: che aty onñn̄, che aty pindaynday (V II, 192)
Temblar: aryr̄i, che pir̄ (V II, 206)
Temblar los párpados: che ropepi sys̄i, che ropepi jeh̄i (V II, 206)
Temblar, palpitar: tyty, totõ (V II, 206)
Temblores del que duerme: kes̄i (V II, 206)
Vuelco del corazón: py'apy vera, py'a totõ, py'a tyty (V II, 233)
Vuelcos dar el corazón: che py'a veravera, che py'a totõ, tutu (V II, 233)

Che atyvutyvu: se me menean las sienes como cuando se come (T, 72)
Aty nñn̄: latidos de las sienes (T, 72)
Oku'e che rãi: ándanseme los dientes (T, 103)
Ajesyvaña'ĩ, añembosyvaña'ĩ: arrugar la frente (T, 115)
Che ropepi sys̄i: temblar los párpados (T, 116)
Che mbohumbobu jeguaru: el asco me hace arcadas (T, 191)
Che raju nñn̄: latidos del pulso (T, 238)
Che monñn̄ che angaipa pota: estimúlame la carne (T, 238)
Onñn̄ che retyma kane'õ águi: las piernas me tiemblan del trabajo (T, 238)
Che n̄ che n̄: tengo latidos por el cuerpo (T, 238)
N̄: latido (T, 239)
Inũinũ che rajy: las venas me dan latidos (T, 239)
Nũnũ: tembladero, latido (T, 239)
Che monũdunũndu che rasy: cáusame latidos la enfermedad (T, 239)
Nũndu che retapa ohu: tiénneme cogido todo el cuerpo los latidos (T, 239)
Pir̄: temblor, calofrío, latido, temor (T, 297)
Che rãi pir̄: tengo dentera (T, 297)
Che rete pir̄mba: padezco calofríos (T, 298)
Che po akatúa: mi mano derecha, mano hábil, y lo mismo dicen a la siniestra si se amaña bien con ella, porque akatúa es destreza y maña (T, 304)
Che poapy raju onñn̄ joavy: están los pulsos desiguales (T, 304)
Onñn̄ pojava, onñn̄ ai vet̄i: anda veloz el pulso (T, 304)
Tesavi: pestañear (T, 369)
Che resavisavi: pestañear mucho (T, 369)
Che ropevypevy (T, 397)
Che ropepi mim̄i: palpitar los párpados (T, 397)

7.7 - Transformaciones del cabello y de la piel

Con el pasar de los años los ‘cabellos caen’, *a kúi* (V I, 228, 229; T, 105) y *avúi* (T, 7). Algunas personas llegan a quedarse ‘calvas’, *atykúi* (T, 72). Obsérvese que *añemboapytere*, hace referencia a la ‘calvicie en la parte central de la cabeza’ (V I, 340). *Aty’a mbara* ya indica las ‘canas cerca de las sienes’, en los copetes (T, 72)

Otra señal de avanzada vejez son las canas. Aunque raras, ellas están en los ejemplos recogidos por Montoya como ‘encanecer’, *añemoatĩ* (V I, 340).

Cuando sale el ‘pelo’, *a*, se dice *ha sē, ra sē, ravo sē* (V II, 104); cuando ‘nace la barba’, *tendyva’a roky* (T, 379), mientras que cuando la restauración del pellejo aparece como *pi sē, pi ñemoñã* (V II, 133), indicando esta última que la piel se reproduce.

Vocabulario

Caerse los cabellos: che ra kúi (V I, 228)
Caerse los cabellos de la cabeza: a kúi (V I, 229)
Encalvecer: añemboapytere, añembo’akúi (V I, 340)
Encanecer: añemoatĩ (V I, 340)
Nacer el pelo: ha sē, che ra sē, che ravo sē (V II, 104)
Pellejo nacer: che pi sē, che pi ñemoñã (V II, 133)

Tesoro

Avúi: caerse el pelo (T, 7)
Che aty’a mbara: tengo los aladares entrecanos (T, 72)
Atykúi: calva (T, 72)
Che a kúi: cáeseme el cabello (T, 105)
Che ra kúi: cáeseme el pelo (T, 105)
He’ỹi: rascadura (T, 150)
Tendyva’a roky: salir la barba (T, 379)

7.8 - Metáforas

7.8.1 - El simbolismo del estómago

El ‘estómago’, *py’a*, es la base orgánica para la mayor parte de los sentimientos. Montoya lo traduce muchas veces por ‘corazón’, yo lo haré por estómago. Así, la ‘preocupación’ o aflicción se expresa como ‘estómago apretado u hondo’, *py’apy*, como ‘sensación de incomodidad en el estómago’, *mby’a ekotevẽ, py’a angeko* (V I, 178). Cuando las ‘preocupaciones son muchas’, son muchos los estómagos, *py’a eta* (T, 285), el ‘pesar’ se explica como ‘estómago enojado’, *py’a pochy* (V II, 139). *Py’a pópe*, ‘estómago en la

mano’, dice ‘recelo, cuidado’ (T, 287). Cuando la persona ‘está entre el ánimo y el miedo’, tiene la sensación que ‘el estómago se le bifurca’, que está mezclado, *py’a mbaraete jopara* (T, 286). El miedo, como la ‘congoja’, se expresa como ‘estómago achicado’, *py’a nỹnỹ* (T, 286).

Interesante la entrada en castellano ‘estomagado de andar con otro’, con el significado de andar harto de alguien, *che py’a karãi hese* (V I, 373). Cuando el disgusto ha pasado, se dice *che py’a karãi sãi* (T, 285), *py’a guapy*, ‘estómago sentado’ (T, 285).

El ‘coraje’ se expresa como ‘estómago grande’. De modo que el desafío puesto a los indígenas era el de ensanchar el estómago, *pembopyguasu pe py’a* (T, 280). Las personas de ‘corto ánimo’ eran pues *py’a’ĩ*, de ‘estómago chico’ (T, 286) o *py’a pyry* (T, 298). La sensación de latidos en el estómago, *py’a totõi*, indica que la ‘persona está turbada’ (T, 287). El estómago parece ser también la sede de las facultades intelectivas. Así, ‘cuando el razonamiento le afecta a una persona’, ésta dice *che py’a kutug* (V II, 134; T, 286). Los ‘pensamientos’ son como ‘diálogos hechos con o en el estómago’, *jepy’amongeta*, la ‘persona pensativa’ es la que promueve ese diálogo, *jepy’amongetahára* (V II, 134). La ‘conciencia y el discernimiento ético’ vienen marcados como ‘rasguño del corazón’, *py’a karãi* (T, 285).

El estómago es también la sede de la voluntad. La ‘mala voluntad’ se expresa pues como *py’a ai* (T, 284), *py’a pochy* (T, 287); la ‘buena voluntad’ como *py’a kavakuã* y *py’a katupyry* (T, 285). La persona que dedicada ‘viste su estómago’, *py’a monde* (T, 286). La ‘ternura’ es *py’a yku*, estómago derretido. Quien es ‘pobre de espíritu’, *py’a poriahu*, tiene el ‘estómago encogido’, es ‘vil’ (T, 287). La ‘persona que tiene dos caras’ tiene el ‘estómago falseado’, *py’a joyvy*, ‘tiene dos estómagos’, *py’a mokõi*; la que es ‘impiedosa no tiene estómago’, *py’a’ỹva’e* (T, 286).

La ‘intimidad más profunda’ de la persona se ubica en el ‘fondo del estómago’, *py’a pypévo* (T, 287). ‘En esa profundidad está Dios’, a quien se lo debe abrazar, *che py’a ñembyaha pype añañuvã Tupã herekóvo* (T, 286) y ‘amar’, *che py’a pypévo ahayhu Tupã* (T, 287).

El ‘enojo nace en el estómago’, *py’a ñemoyrõ*; y ‘el estómago se cura de la violencia’ cuando pasa el enojo, *che py’a ñemoyrõsãi ko’ýte* (T, 286). El ‘sosiego’ es como el ‘estómago que duerme’, *py’a ke*, y la ‘amargura’ se expresa en la ‘acidez del estómago’, *py’a rov*, ‘corazón amargo’ (T, 287).

Py'a a veces se refiere a la 'quintaesencia del ser'. Como 'sede de facultad intelectual', el estómago aparece en *ajepy'a ekuavog* como 'mudar de parecer' (T, 153). Asociado a la voluntad, figura en *ndoropy'ajoavýi*, estamos conformes en las voluntades (T, 10); hacerse estómago, *heko ñemomby'a*, significa 'alcanzar mansa, sosegada y apacible condición' (T, 250). La 'buena palabra', *ñe'ẽ marãngatu*, hacen sosegar o 'sentar el estómago' (T, 285).

7.8.2 - Otras metáforas

En el capítulo sobre erotismo y sexualidad se podrá acompañar el simbolismo de los sentidos y de otras partes del cuerpo aplicado a la expresión afectiva, amorosa y sexual. Aquí presento algunos términos usados metafóricamente en otros contextos.

Oreja: El aturdirle a alguien es como 'colocar frente a frente las orejas', *che monambi joovake* (T, 232). Para indicar que algo es fácil se dice que 'hasta con la oreja se lo podrá alzar', *che nambíri jepe aipo ahupíne* (T, 233).

Mano: *Po arakuaa* indica la 'habilidad de las manos', de lo que se infiere prudencia (T, 304). *Poky* es la mano tierna, que no ha madurado aún, de lo que se deduce 'falta de desprendimiento', 'avaricia', 'dar poco' (T, 309), mala voluntad (T, 309). *Poty* significa directamente 'mano recia, cerrada', y de ello se infiere 'mezquindad'. Al negar esa condición, *ipoty'yva'e*, se afirma el modo 'liberal' de actuar (T, 309). *Potyrõ* hace referencia a todas las manos juntas en el trabajo colectivo (T, 310), la solidaridad.

Nariz: *Tĩ* es la 'nariz', sede de la 'verguenza'. *Tĩndy* es 'bajar la cabeza' y expresa 'modestia'. Así, *añemotĩndy*: significa 'bajé el rostro o nariz' y 'estuve con modestia' (T, 385). El hombre que 'se avergüenza' 'se hace nariz', *ava ñemotĩva'e* (T, 385). Quien 'no tiene vergüenza' ha perdido la nariz, *tĩ kañỹ, amokañỹ che tĩ* (T, 385).

Lágrima: *Tesay* es 'agua de los ojos'. Verterla en arrepentimiento es como desintegrarse la 'persona acongojada', *añemboykupa tesay pype* (T, 389).

Rostro: *Tovavoju* es 'rostro alterado y amarillo', es el semblante de la 'persona' avergonzada. 'Pasar por el rostro', *ahovasa*, es 'bendecir'. Ser 'dominado por el enojo' es *che rovasã guiñemoyrõ* (T, 393).

Corazón: *Ñe'ãng*, aunque no sea una designación precisa, es mantenida aquí con el significado de 'corazón', que es una de las bases orgánicas de la 'facultad de razonar'. De modo que el maestro o alguien más aventajado le reprocha a quien tiene dificultad de

razonar diciendo ‘corazón de piedra tienes’, *ñe’ã ita erereko* (V I, 265), ‘la dureza de tu razón sobrepuja a la de las piedras’, *nde ñeã ojahose ita atã guatãramo* (T, 16).

Cabeza: *Akãng* es cabeza y una de las ‘sedes de las habilidades intelectivas’. Las muchas entradas directas en guaraní sugieren que ésa era una noción indígena anterior a la colonización. ‘Tener mala cabeza para aprender’ se expresa con *che akangai mba’ekuaahaguãmari* (T, 12), ‘tener buena cabeza’ con *akãngatu*. Quien tiene la ‘cabeza gruesa’, *akãng anã*, supuestamente ‘no es hábil para aprender’ (T, 13).

Mal olor: *Katĩ*, *ñembasy*, *nẽ* y *pyti’ug* son algunos de los términos para mal olor. Los ejemplos se aplican al pecado, al demonio, al infierno, a la mala vida. Así, ‘huele mal’ o ‘hiede mucho el pecado’ (T, 94, 237, 301.), se le pega al pecador el olor del pecado (T, 237, 389), no perderá jamás su hedor el infierno (T, 237), al olor que sale de los pecadores acuden con alegría los demonios (T, 237).

Piel: *Pituva* es una expresión compuesta de *pi*, ‘pellejo’, *tuv*, ‘estar’ y a, ‘coger’, llegando a significar ‘decaimiento’ (T, 302). No significa pues en primera instancia ‘pereza’, como se suele pensar. Es una ‘condición pós-trabajo’. Así, *che pituva kane’õgui* significa ‘estoy decaído del trabajo’ (T, 302).

Ojos: Mirar con el sentido de ‘cuidar de sí’ consta como *añangareko*, ‘tengo mi alma o mi palabra’; ya mirar como ‘cuidar algo’ es *aharõ*. El mismo vocablo se usa cuando mirar significa ‘cuidar la honra’, *añemarãngatuarõ* (V II, 96).

Gusto: El sentido del gusto es también asociado con otros aspectos de la vida del ser humano, como en *iñe’ẽ he’ẽngatu jepe ipy’a rovetei*, ‘aunque sus palabras son dulces tiene desabrida condición’ (T, 149).

Los humores: La hiel o bilis es descrita en el *Tesoro de la lengua castellana o española* de la época como jugo segregado por el hígado, no por el bazo, y como sustancia o humor responsable por la animosidad y furia de una persona.¹²² *Tesa py’a upia*, es vertido al kaiová, hoy, como *ani nde resarái*, ‘para que no olvides’. Ya *py’a upia* es vertido al término guaranizado como *kevrato* (hispanismo ‘quebranto’ o ‘preocupación’). *Yvy upia*, se hace corresponder en kaiová a *mba’e tirõ*, ‘cosas malas, enfermedades, dueños de las enfermedades’. Los humores de sangre fueron asociados por Galeno al color negro, pues ellos eran supuestamente oscurecidos por los vapores de la sangre menstrual, responsables por la melancolía. El humor amarillo generaba el miedo. Así, *che rovaju* se traduce por

122 Covarrubias lo sitúa “debajo del hígado” (1995, p. 174).

estoy amarillo y miedoso (T, 394).¹²³

Los humores debían ser excretados natural o intensionalmente, cuando incomodaban el sistema. Las vías naturales de evacuación eran la nariz, la boca, el ano, la uretra y la vagina. La vía artificial era la sangría, procedimiento que será estudiado al tratar de enfermedades y terapias, en una próxima obra.

Vocabulario

Apretarse el corazón: che py'apy, che ñe'ãmbyka (V I, 178)

Apretura, aflicción: mby'a ekotevẽ, py'a angeko (V I, 178)

Cólera humor: irov ijúva'e (V I, 247)

Corazón de piedra tienes: ñe'ã ita erereko (V I, 265)

Enternecer el corazón: che py'a esanga, che py'a yku, che py'a ñepũ (V I, 352)

Entrañas buenas: py'a katupyry (V I, 354)

Estomagado (empachado) andar con otro: che py'a karai hese (V I, 373)

Mirar por su honra: añemarãngatuarõ, aharõ che marãngatu, che marãngatu rehe añangareko (V II, 96)

Penetrar el corazón: ahasa che py'a, aipy'a hasa (V II, 134)

Penetrar la razón que dice: che py'a kutug, aipy'a hasa (V II, 134)

Pensamientos varios: jepy'amongeta joparapara, ñemo'ã mongojangoja (V II, 134)

Pensativo: jepy'amongetahára, ava py'a jesareko, oñemomby'áva'e (V II, 134)

Pesadumbre: py'a ekotevẽ, py'a pochy (V II, 139)

Tesoro

Che mbosayju ára: el tiempo me tiene amodorrado (T, 05)

Ndoropy'ajoavýi: estamos conformes en las voluntades (T, 10)

Che akangai mba'ekuaahaguãmari: tengo mala cabeza para aprender (T, 12)

Akangatu: buena cabeza para aprender, o tomar de memoria (T, 13)

Akãng anã: cabeza gruesa, que no es hábil (T, 13)

Amboasygi ñomongeta: acortar razonamientos (T, 16)

Ajahose Peru che mba'e kuaávapype: hago ventaja a Pedro en entendimiento (T, 16)

Nde ñe'ãng ojahose ita atã, guatãramo, guatãhápe: la dureza de tu razón sobrepuja a la de las piedras (T, 16)

Amboasygi ñomongeta: acortar razonamientos (T, 16)

Ajahose Peru che mba'e kuaávapype: hago ventaja a Pedro en entendimiento (T, 16)

Ndeñeã ojahose ita atã, guatãramo, guatãhápe: la dureza de tu razón sobrepuja a la de las piedras (T, 16)

Ikatĩngai angaipa: huele mal el pecado (T, 94)

Ajepy'a ekuavog, ahekuavog che remimbotára, ajeemimbota ekuavog: mudar de parecer (T, 153)

Oyvy katu nde reko, ipohýi katu nde reko: eres hombre asentado (T, 167)

123 En Montoya el color amarillo, *ju*, también significa aburrido o amodorrado y ese estado de ánimo es adjudicado al clima, como en *che mbosayju ára* (T, 05). Es interesante observar que en otros contextos, la furia o el enojo son asociados al color rojo, precisamente a la yerba roja, *ka'a pytã*, *che ka'a pytã guitívo*, hombre furioso (T, 84) y al color negro, como en *che py'a hũ che ñemoyrõmo*, tengo el corazón negro de enojo (T, 398).

Che monambi joovake guiãma: aturdióme (T, 232)

Che nambíri jepe aipo ahupíne: eso yo lo alzaré con la oreja (lo que decimos con el dedo) (T, 233)

Inẽmbasy: angaipa: hiede mucho el pecado (T, 237)

Oñemonẽmbovy'a angaipavi jára: pégase al pecador el olor del pecado (T, 237)

Añã rata ninẽngueíri apyre'y: no perderá jamás su hedor el infierno (T, 237)

Inẽvu nde reko: huele mal tu vida, tus costumbres (T, 237)

Angaipavi jára nevũ rehe añãnga iña'eni okoikoívo oúpa: al olor que sale de los pecadores acuden con alegría los demonios (T, 237)

Inẽmbasy: angaipa: hiede mucho el pecado (T, 237)

Oñemonẽmbovy'a angaipavi jára: pégase al pecador el olor del pecado (T, 237)

Añã rata ninẽngueíri apyre'y: no perderá jamás su hedor el infierno (T, 237)

Inẽvu nde reko: huele mal tu vida, tus costumbres (T, 237)

Angaipavi jára nevũ rehe añãnga iña'eni okoikoívo oúpa: al olor que sale de los pecadores acuden con alegría los demonios (T, 237)

Heko ñemomby'a Peru: Pedro tiene mansa condición, apacible (T, 250)

Che py'a ñemomby'a: estoy con el corazón quieto, sosegado o triste (T, 250)

Ñembyhýi: compuesto de ñe, 'recíproco', py, 'apretar' y ahýi, 'gana'; apriétame el deseo (T, 250)

Pembopyguasu pe py'a: ensanchad el corazón (T, 280)

Py'a akuvo: abrasamiento del estómago y fervor del corazón (T, 284)

Che py'a akuvo: abrásanme las entrañas (T, 284)

Py'a ai: mala voluntad (T, 284)

Che py'a akuvohápe añembo'e: orar con fervor (T, 284)

Che py'a angeko guitekóvo: ando angustiado (T, 284)

Py'a vera: alboroto de corazón (T, 285)

Py'aka: corazón quebrado (T, 285)

Py'a kavakuã: prontitud de la voluntad (T, 285)

Py'a karãi: rasguño del corazón, conciencia, escrúpulo (T, 285)

Che py'a karãi nde rechaka: estomagado (fastidiado, enfadado) estoy en verte (T, 285)

Che py'a karãi sãi: ya se me ha pasado el disgusto (T, 285)

Che mbopy'aguapy ne ñe'ẽ marãngatu: tus buenas razones me han sosegado (T, 285)

Py'a katupyry: buena condición (T, 285)

Py'a ekotevẽ: congoja de corazón (T, 285)

Py'a eta: muchos cuidados (T, 285)

Py'a guasu: gran corazón, aliento (T, 285)

Py'a guapy: corazón sosegado (T, 285)

Py'a 'i: dejar de corazón (T, 285)

Py'a 'ĩ: corazón chico, corto ánimo (T, 286)

Py'a yku: corazón tierno (T, 286)

Py'a 'yva'e: descorazonado (T, 286)

Py'a joyvy: corazón doblado (falso) (T, 286)

Opa'a joyviri ahẽ oguereko chéve: tratame con doblez (T, 286)

Py'a joyvyre 'yhápe ajapo: hágolo llanamente (T, 286)

Ndaipy'a joyvyrise ruguãi che: no soy hombre de dos caras (T, 286)

Py'a mbaraete: corazón magnánimo (T, 286)

Che py'a mbaraete: soy fuerte (T, 286)

Ambopy'a mbaraete: póngole ánimo (T, 286)

Che py'a mbaraete jopara guitekóvo: ando entre el ánimo y el temor (T, 286)

Py'a mokõi: dos corazones (dos caras, insincero) (T, 286)

Che mbopy'a mokõi te'ĩ che rerekóvo: sin causa me tienen por de dos caras (T, 286)
Py'a monde: aplicar la voluntad (dedicarse) (T, 286)
Py'a mongeta: considerar, pensar (T, 286)
Py'a ña'ĩ: congoja (T, 286)
Py'a n̄ñȳ: latidos del corazón (miedo) (T, 286)
Che py'a ñembyaha pype añañuvã Tupã herekóvo: tengo a Dios en mis entrañas (T, 286)
Py'a ñemoyrõ: enojado (T, 286)
Che py'a ñemoyrõsã ko'ýte: pásome el enojo (T, 286)
Che py'a n̄ñȳ: congoja (T, 286)
Che py'a n̄ñȳ guikyhyjávo: tiémbame el corazón de miedo (T, 286)
Py'a ova: superficie del corazón (superficialmente) (T, 287)
Py'apy: apretura de corazón (T, 287)
Py'a pypévo: lo interior del corazón (íntima o profundamente) (T, 287)
Che py'a pypévo ahayhu Tupã: amo a Dios en lo íntimo del corazón (T, 287)
Py'a pochy: mala voluntad (T, 287)
Py'a pópe: corazón en la mano, dice recelo, cuidado (T, 287)
Py'a poriahu: mengua de corazón (vileza) (T, 287)
Py'a poriahuvereko: corazón compasivo (T, 287)
Py'a ke: corazón sosegado (T, 287)
Py'a rov: corazón amargo (T, 287)
Py'a ty, py'a tyty: latidos de corazón, temor (T, 287)
Py'a totõi: latidos del corazón, estar turbado (T, 287)
Che py'a pyry: tengo chico corazón, soy de poco ánimo (T, 298)
Ipyti'u guasu angaipa: el pecado echa malísimo olor (T, 301)
Oñembopyti'ug angaipavi jára: cobran mal olor los pecadores (T, 301)
Ipyti'u guasu angaipa: el pecado echa

malísimo olor (T, 301)
Oñembopyti 'ug angaipavi jára: cobran mal olor los pecadores (T, 301)
Che pituva kane'õgui: estoy descaecido del trabajo (T, 302)
Pituvá: compuesto de “pi”, pellejo, “tuv”, estar y “a”, coger; tener cogido el pellejo, descaecimiento (T, 302)
Po arakuaa: prudencia en hacer de manos (T, 304)
Che po arakuaa pype ame'ẽ: reparto las cosas con prudencia (T, 304)
Ajepoavyky guiñemoyrõmo: retorcerse las manos de enojo (T, 304)
Po arakuaa: prudencia en hacer de manos (T, 304)
Che po arakuaa pype ame'ẽ: reparto las cosas con prudencia (T, 304)
Ajepoapẽ su'u teĩ: estoy pensativo o avergonzado (T, 304)
Poky: mano tierna, dar poco (T, 309)
Añemopoky ijapóvo: hacer con tiento o de mala gana (T, 309)
Poty: mano recia, cerrada, mezquindad (T, 309)
Ipoty'ỹva'e: liberal (T, 309)
Potyrõ: todas las manos (trabajo colectivo) (T, 310)
Che py'a jera guitekóvo: ando sosegado, desahogado (T, 335)
Che rova jera: tengo el rostro sereno (T, 335)
Che py'a jera guitekóvo: ando sosegado, desahogado (T, 335)
Che rova jera: tengo el rostro sereno (T, 335)
Che py'a esakãng ichupe: declaréle mi corazón (T, 370)
Tĩndy: nariz derecha, dice modestia (T, 385)
Che tĩndy ichupe guiñe'ẽnge'ỹmo: no le hablé palabra (T, 385)
Añemotĩndy: bajé el rostro o nariz, estuve con modestia (T, 385)

Tĩ: vergüenza (T, 385)

Ava ñemotĩva'e: hombre que se avergüenza (T, 385)

Tĩe'ỹma: desvergüenza (T, 385)

Che tĩ kañỹ, amokañỹ che tĩ: he perdido la vergüenza (T, 385)

Tĩndy: nariz derecha, dice modestia (T, 385)

Che tĩndy ichupe guiñe'ẽnge'ỹmo: no le hablé palabra (T, 385)

Añemotĩndy: bajé el rostro o nariz, estuve con modestia (T, 385)

Tĩ: vergüenza (T, 385)

Ava ñemotĩva'e: hombre que se avergüenza (T, 385)

Tĩe'ỹma: desvergüenza (T, 385)

Che tĩ kañỹ, amokañỹ che tĩ: he perdido la vergüenza (T, 385)

Añemboykupa tesay pype Tupã che imoyrõhaguéra: derretirse todo en lágrimas por haber ofendido a Dios (T, 389)

Añemboykupa tesay pype Tupã che imoyrõhaguéra: derretirse todo en lágrimas por haber ofendido a Dios (T, 389)

Ityvytevu nde reko angaipáva: todavía persevera el mal olor de tu mala vida (T, 389)

Ityvytevu nde reko angaipáva: todavía persevera el mal olor de tu mala vida (T, 389)

Tovavojũ: rostro encendido, avergonzado (T, 393)

Che mboovavojũ (che motĩ) che akápa: avergonzóme riñéndome (T, 393)

Ahovasa: bendecirle (T, 393)

Ehovasa che ra'y: dicen cuando piden un evangelio al enfermo (T, 393)

Che rovasã guiñemoyrõ: e¹²⁴stoy encendido de enojo (T, 393)

Tovavojũ: rostro encendido, avergonzado (T, 393)

Che mboovavojũ (che motĩ) che akápa: avergonzóme riñéndome (T, 393)

Ahovasa: bendecirle (T, 393)

124 *Che rovasã guiñemoyrõ*, en kaiová actual se hace corresponder con *jeporiahu vereko*, 'compasión'.

Ehovasa che ra'y: dicen cuando piden un evangelio al enfermo (T, 393)

Che rovasã guiñemoyrõ: estoy encendido de enojo (T, 393)

Che rovajũ: estoy amarillo y medroso (T, 394)

Che ro'opa guiñe'ẽnga: perdíme en el razonamiento (T, 396)

Hopyta ryve aiko: voyle a los alcances (T, 397)

7.9 - Conclusión

En este capítulo me he propuesto describir los procesos corporales, las sustancias producidas en el cuerpo y las concepciones y creencias derivadas del cuerpo o de sus partes. Resumo a seguir los principales temas abordados, agregándoles un componente nuevo.

7.9.1 - La respiración y el hablar

El acto de respirar nos ha remitido a la palabra aire, *pytu*. Otro término con el que se hace referencia al aire que se respira es *ãng*, que también significa ‘alma, espíritu’. Con él se indica menos el acto de respirar y más el efecto del respirar sobre los estados anímicos de la persona. Como en otras culturas, los pueblos guaraní tenían en el acto de respirar la señal más segura de vida y en la parada de la respiración la señal más segura de muerte. Única función vegetativa que está naturalmente sujeta a la voluntad, la respiración funda también entre ellos una de las nociones religiosas más significativas del grupo, que es la de ‘espíritu o alma’, *ãng*, estrechamente ligada con la noción de ‘palabra’, *ayvu*, *ñe'e*, de los seres humanos y divinos. A la pregunta “¿de dónde viene la inspiración para hablar?”, los pueblos guaraní responden: “¿de los dueños y de las dueñas del decir, de los padres y las

madres de las palabras-alma!”. Personificaciones de la palabra, esas entidades - como los pensamientos - nos ven. Se aplicáramos a los pueblos guaraní lo dicho por Gaiarsa (1983, p. 71), diríamos que ellos accionan una especie de soplo interior y expresan lo invisible en un sistema de sonidos y pausas, en palabras, que son una especie de música producida en sus entrañas. He aquí uno de los más profundos misterios del alma humana: la palabra. Es como si por lo invisible del aire les llegasen pensamientos de sabiduría.

7.9.2 - Los sentidos y la visión jerárquica del cuerpo

Bajo la denominación genérica de *andu* y *andupáva*, las ‘facultades sensoriales’ son consideradas vías del sentir, de la percepción de los seres y objetos exteriores a una persona. Un rico lenguaje se encarga de describir los diversos sentidos.

La visión: Hay que distinguir ‘mirar’, *ama’ẽ*, de ‘ver’, *ahechag*. En el mirar hay intención de ver. Y los ‘ojos se hacen manos’ por alcanzar su cometido, *che resa po’ẽ hese*. La mirada atenta es como algo ‘plantado firmemente’, *ajatyka*; como ‘saber oír’, *apysaka*. ‘Mirar alrededor de sí’ es rastrear el entorno, *ajeypymomohẽ* (V II, 95). Quien ‘mira como la luciérnaga que abre y cierra su luz’ dice *ama’ẽ muãmuã*.

La audición: En el guaraní de Montoya, la asociación del “ver” con el “oir” está ya en el vocablo *apysa*, que compuesto de *a*, ‘cabeza’, *py*, ‘centro’, y *sa*, ‘agujero’, es traducido por ‘ojo’ y ‘oído’ (T, 53). Al escuchar, ‘los oídos se abren’, ‘suena el interior del oído’. *Jeapysaka*, ‘escuchar’ también significa ‘prestar atención’.

El gusto: *Mba’e re’ẽ andupáva*, ‘sentido del gusto’, se traduce a rigor por la ‘facultad de percibir lo dulce y lo salado’. El hecho de que tanto lo dulce como lo salado sean expresados indistintamente por *he’ẽ* o *re’ẽ* puede estar relacionado con la ausencia de la sal en la culinaria guaraní precolonial, por lo menos en los grupos que vivían lejos del litoral marítimo. Otros sabores figuran bajo *haimbe* o *aimbe*, ‘filosa’, y *joha*, ‘áspero’, que asocian el sentido del gusto al tacto, tanto en guaraní como en castellano.

El olfato: ¿Qué olían los grupos guaraní? A juzgar por los ejemplos registrados, mucho más mal olor que buen olor. Para aquél hay diversos términos. Los más genéricos son *nẽ*, ‘hedor’, *heakuãndai*, ‘huele mal’, y *tavy’ag*, ‘olor malo’. Los más específicos son *pyti’ug* o *mbyti’u*, olor a huevo, *ra’o*, *ha’o* o *a’o*, ‘olor a carne podrida’, *katĩ*, ‘mal olor de las axilas’, *jeurẽ*, ‘olor hediondo del erutar’; *ipiche*, ‘olor de quemado’, *taguinõ*, ‘olor de comida

descompuesta'; *taivu*, 'activo y molesto olor a vino, chicha, boca, cáscara de naranja. También el olor del tabaco era considerado hediondo, y ciertamente la expresión 'huele a pescado' también ejemplificaba mal olor. Para el 'buen olor' figuran pocos ejemplos y ellos en sí carecen de términos que especifiquen esos olores como agradables. ¿Qué indicaría ese desequilibrio entre el buen olor y el mal olor?

El tacto: En guaraní se 'percibe o se siente' el mundo exterior también a través del 'toque', *pokog*, y de la 'piel', *pi*.

Para tener aclarado el pensamiento de Ruiz de Montoya (1991, p. XXXI) sobre los sentidos, vale la pena leer unos párrafos de su obra mística, *Sílex del divino amor*. El autor compara los sentidos con una sala llena de ventanas y afirma que si uno quiere recogerse debe ir cerrando poco a poco esas ventanas y, mientras más ventanas cierran, más recogimiento sentirá de sus sentidos. Dios, definitivamente, para él, no se halla por la vía de los sentidos exteriores. De modo que el jesuita recomienda: "Si en Él pones los ojos, eres topo; [...]. Si en Él pones tus oídos, eres sordo [...]. Si aplicas tu oler, nada percibirás [...]. Si tu sabor y gusto, nada gustarás [...]. Si aplicas tu tacto y quieres abrazarle, quedarás vacío [...]. Si quieres explicar sus perfecciones con palabras, quedará mudo tu concepto" (Montoya, 1991, p. 4-5). Así, según él concluye, de esa forma percibió que a través del entendimiento uno podría ver y conocer la divinidad (Montoya, 1991, p. XL). El mismo Montoya testifica que, estando en oración con la Virgen, se le fue adormeciendo los sentidos; de los pies hacia arriba se le fue subiendo algo que él interpretó como el espíritu, "que desamparaba aquellas partes y se recogía hacia el pecho, donde sentía hacerse la obra del querer y amar". El misionero nos cuenta que se le concentraba el calor natural en la parte superior interna y suprema de la cabeza, en la mollera. Tuvo entonces una visión y concluyó que era con el entendimiento que se podía ver y entender la divinidad (Montoya, 1991, p. XL).

El testimonio de Montoya nos coloca delante de dos nociones 'espirituales' que asocian el funcionamiento de nuestros ojos y de nuestro cerebro: la noción de "luz interior" y "visión interior" (Gaiarsa, 1983, p. 75). Obsérvese que la mirada interior tiene que ver con el pensamiento, con imágenes interiores, con el ser iluminado o iluminada. El otro aspecto es la visión jerárquica de cuerpo en el lenguaje de Montoya. Los sentidos son inferiores al entendimiento, la parte "norte" del cuerpo es superior a la parte "sur".

7.9.3 - *Ruidos y sonidos corporales versus control diciplina?*:

En el cuerpo humano resuenan y se generan varios sonidos y ruidos. Destaco a seguir algunas expresiones que especifican más los sonidos oriundos del cuerpo: diversos tipos de risas, de lloros, de gritos, de gemidos, las diversas maneras de hablar y los diversos tipos de voz humana y de sus ecos. Entre los ruidos corporales relacionados con el comer y el beber figuran el ruido producido por los carrillos, por una persona que habla mientras come, por la falta de dientes. Los pies al caminar producen barullos. Los huesos, el cuerpo, las tripas y los dientes crujen. El silvido es el decir o hablar del aliento. Otros sonidos registrados son los producidos al estornudar, tener hipo, pedar, roncar, orinar, sonar la nariz y defecar.

7.9.4 - *Substancias o secreciones*

En guaraní, los nombres de las secreciones líquidas incorporaron de una u otra forma la palabra *y*, ‘agua’; las secreciones de ‘consistencia pastosa’, *mbýu*, *pýu*, aparecen como limo o alga, *ygáu*, mientras que cuando la secreción es una ‘substancia podrida’ se la llama *mbéu*, *péu*. La piel produce secreciones en forma de aspereza del cuero cabelludo y de sudor, a través de barritos y de pecas. De las entrañas de la boca salen diversos tipos de salivas, catarros y limos. De los ojos brotan lágrimas y lagañas; de la nariz, mocos; del oído, cera. De los órganos internos emanan cuatro líquidos: uno de color amarillo y otro oscuro, la sangre y la flema. Transposición de la “teoría de los cuatro humores” del Viejo Mundo o coincidencia, esos líquidos embasan las nociones de temperamento y enfermedad en las reducciones. De ellos trataré en un próximo trabajo. La hiel o bilis es uno de esos líquidos. Es responsable por la animosidad y furia de una persona.

El hombre secreta ‘semen del varón’ es *ta’y rypy’a*, ‘cuajada’ donde yace el ‘hijo’, *ta’y*. Del seno de las mujeres salen leche y aguaza; de sus órganos sexuales, sangre y semilla. A la sangre menstrual, probablemente bajo influencia de la medicina dominante en la época, se le atribuye la calidad de airada, inflamada, mala y sucia. La expresión *memby rypy’a*, simiente de mujer, sugiere que en los grupos guaraní el semen de la mujer era dotado de virtud generativa, era semilla de vida, mientras entre los médicos europeos de la época se creía que ella era apenas alimento para la semiente del hombre. La expresión *typytimbo*, humo de lo profundo, asociado a la sangre menstrual en los pueblos guaraní, sugiere una

analogía con la teoría de Galeno, de que los vapores de la sangre menstrual influyen en el humor sanguíneo, supuestamente responsable por la melancolía.

Sobre la orina se ha registrado pocos datos. Ya el proceso digestivo es prácticamente descrito en su totalidad. Entre las sustancias que influyen en la digestión, Montoya apuntó la saliba y la bilis o cólera, *tyero.v*. En todos los ejemplos estudiados, las ganas de comer, orinar y defecar no se expresan con *se* ni con *pota*, pero sí con *hyi*. Hoy día es usado también *se* para expresar esos deseos. Otras expresiones como “voy al matorral”, indica donde las personas satisfacían sus necesidades.

Los movimientos de órganos internos o partes internas del cuerpo son percibidos como ‘latidos’, *nũ*, *nỹ*, o ‘temblores’, *nỹnỹ*, *nũnũ*. Obsérvese la repetición de sílabas en el guaraní, una especie de referencia onomatopéyica a los movimientos. Quedaron registrados latidos del pulso, de la cabeza, del corazón o estómago y de las sienes. El ‘temblor’, *ryryi* o *pirĩ*, afecta músculos, piel y partes externas del cuerpo. Señal de vejez es la calvicie. Las canas son raras.

La riqueza del lenguaje que transpone las primeras virtudes de las palabras al ámbito simbólico se deja ver especialmente en las expresiones basadas en el término estómago, *py’a*, base orgánica para la mayor parte de los sentimientos y centro del ser. Cuando la persona está preocupada, el estómago se le comprime; cuando duda, el estómago se le bifurca, cuando acongojado, el estómago se le achica. El coraje engrandece y ensancha el estómago, el corto ánimo lo achica. El razonamiento y los pensamientos son como diálogos en el estómago. La conciencia y el discernimiento ético vienen marcados como rasguño del corazón. La buena voluntad y la dedicación visten el estómago.

Otras metáforas destacan la facultad de la audición como sujeción y buena voluntad, el abrir y cerrar las manos como desprendimiento y mesquindad, la nariz como sede de la vergüenza, el corazón como lugar donde se razona, la cabeza como una de las sedes de las habilidades intelectivas, los ojos y el mirar como cuidar de sí y, cuando la mirada se dirige al fuero interno, como facultad teológica. Igualmente, cuando el mal olor se aplica en el contexto religioso, se lo asocia al demonio, al infierno, al pecado. El buen olor, por su parte, se aplica a Dios, al cielo, a la obediencia.

Habiendo presentado en este capítulo y en el anterior las nociones y percepciones generales del cuerpo, así como las creencias construidas a partir de esas nociones y percepciones o de las cosmovisiones dominantes, en los próximos capítulos iré a

considerar, específicamente, cómo esos fenómenos se daban y se dan en el ámbito del erotismo, de la sexualidad y de la procreación.

8 - EROTISMO Y SEXUALIDAD

En este capítulo trabajo con los datos que indican las formas en que las comunidades guaraní vivían la intimidad corporal. Teniendo en cuenta el grado de intimidad de la pareja, clasifico los datos levantados en tres: la aproximación, la ternura y el deleite. Llevando en cuenta las diversas maneras en que las disposiciones erótico-sexuales son manifestadas, organizo dichos datos en tópicos que describen la acción directa o el rol simbólico de los órganos de los sentidos y de otras partes del cuerpo, en el contexto afectivo. Presento también las actitudes que caracterizan a los amantes y a las amantes, las diversas formas de amar y de amor y los datos más específicos sobre sexualidad. En la conclusión, apunto la actitud de los misioneros frente al comportamiento erótico-sexual de los grupos guaraní.

8.1 - La aproximación: *a'e*

A'e, 'afición', es el término que expresa afinidad, iniciativa y cierto entusiasmo entre las personas (T, 17). El empeño en despertar y cautivar el interés de la mujer está marcado por los verbos *amboaky*, 'hacerla verde', *amborumboru*, 'ponerla de remojo'. La 'afición', cuando 'buena', *amboa'e katu* (T, 17), se refleja en la dispensa de mayor 'atención', en el cuidado que atina 'ablandar el corazón o estómago', *amoñe'äyku*, *ambopýu ipy'a* (V I, 104-105), de la persona pretendida, en el empeño por 'tornarla de buena fama', *amombe'u heko marãngatu*, *amboaguyjei* (V I, 106) y por 'hacerse agradable a ella', *iñaruã che reko ichupe*, *añemoporãngereko ichupe* (V I, 139). Cuando la afición no es constante se la considera 'mezclada', *jopara*, como algo que 'afecta la salud o hace sufrir', *che a'e rasyhápe* (T, 17).

Una relación puede empezar con apenas una atracción por alguien, *añemboakatua katu hese* (T, 14), o por el 'aprecio', *amboete*, y la 'confianza', *arovia*, que una persona le tiene a la otra, (V I, 176). Tanto hombres como mujeres pueden ser atraídos, apreciados o estimados por los demás. El ser estimado hace que una persona se torne 'vistosa', *mbosasa*. En ese sentido, *mbosasa* se puede interpretar como 'hacer', *mbo-*, que uno 'caiga bien a los ojos' de otro, *sasa*, o, si se prefiere, como 'abrirle los ojos', predisponerlo a alguien a 'percibir por los ojos' al otro o a la otra. Así, en esas situaciones, la persona enamorada 'se adorna, se hermosea, se vuelve galanteadora y dinámica', *amongatupyry* (T,

95); en otros casos, se ‘exhibe con las vestes que usa’, *añemboki ao pýpe* (T, 250), o ‘habla jactanciosa y hasta mentirosamente de sí misma’, *añemombe’u jerovia, añemboki* (V I, 146).

Pero la afición no se demuestra sólo haciéndose agradable a los ojos, sino también ‘haciéndose agradable al oído’, *che ñe’ëng aruai, iñe’ë meguã, iñe’ë aruai ñandu* (V I, 327), y ‘haciéndose dulce’, ‘pronunciando palabras sabrosas’, *che re’ë* (V I, 328). Ya *mba’e kuave’ëmo ichupe amboaky* muestra que ‘prometiendo cosas se llega al corazón (estómago) del otro’ y *aipichy che remimbotáva apoukávo ichupe* nos revela que ‘acariciando a quien deseamos le confesamos nuestro interés’ (V I, 197).

Pero ‘ganar la afición de alguien con palabras’, *amborumboru che ñe’ë pýu pype* (V I, 352), o ‘atraer por halagos’, *ajapichy herúvo, hereko katúvo aru che remimbotápe* (V II, 216), parece no haber sido siempre fácil, pues Montoya registra el uso de ‘adular’, *añe’ë karakatu* (V II, 23), y de ‘hacerse rogar’, *añemoakate’y, añemboaky ei guitekóvo* (V II, 30).

Cuando una persona es atraída por otra, ésta se torna para aquélla ‘objeto de sus pretensiones’, *che mba’e pota hese* (T, 320), y ‘aspiraciones’ *añeãngeru nde rehe*, ‘suspiro por ti’ (T, 37), y pasa a ser vista como buena, linda y agradable. Así, *che porã ichupe* se traduce por ‘soy lindo o linda para él o para ella’ (T, 316), y *añemoporãngereko ichupe* por ‘me hermosteo’ o me hago agradable para ella o para él’ (T, 317).

Ese esfuerzo por ganar el corazón de una persona llega a ser un ‘vaciar o despojarse de las entrañas’, *ajeporogete’i ipóita* (V I, 310), como un ‘sacarse el alma’, *che ãngekýi nde rehe*, que es vertido al castellano por Montoya como ‘estoy con gran cuidado por ti’ (T, 37). La intensidad del empeño es también marcado por el término *kane’õ*, cansancio. Obsérvense así, *che kane’õ katu nde ri*, ‘cuido mucho de ti’, y *che resa kane’õ guima’ëmo nde ri*, ‘tengo los ojos cansados de tanto mirarte’ (T, 88). El cortejo de un hombre hacia una mujer quedó registrado en castellano como ‘solicitar mujeres’. La expresión equivalente en guaraní es más explícita. Así, *kuña rakykuéri aiko* significa ‘ando atrás de mujeres’, *amborumboru kuña*, ‘ablandar, poner de remojo a la mujer’ y *amopokyre’y guitekóvo*, ‘hago que tenga deseo’ (V II, 197).¹²⁵ Montoya recogió todavía expresiones de

125 Los ojos indican intenciones seductoras, según se observa en aldeas kaiová, hoy. Por eso, para huir de malentendidos, evítase fijarlos en el rostro de las personas. Es pues señal de prudencia hablar cabizbajo. Tal comportamiento es muchas veces mal visto por quienes no pertenecen al grupo étnico. El mismo es interpretado como algo típico de una índole falsa, reforzando el estereotipo “indio traicionero”.

‘hombres que estaban constantemente atrás de mujeres’, *kuña rakykuéri aiko, amborumboru kuña, amopokyre’y guitekóvo, kuña rehe tekuáramo aiko* (V II, 197).

Aunque la frase *aipy’ajohu pavẽ guieayhuvukávo*, ‘cautivo los corazones para que me amen’ (T, 159), podría proceder también de una mujer y corresponder a otro contexto, cabe también en la boca de esos hombres referidos por Montoya. Ejemplos del uso de la fuerza¹²⁶ o de la violencia¹²⁷ para ganarse la afición de alguien no he encontrado en las fuentes estudiadas.

Respecto del suceso, tras el esfuerzo de conquistar el interés de alguien, dan testimonio frases como *che py’a pysy ojeayhuvukávo chéve*, ‘me he ganado la voluntad para que le ame’ (T, 291), *che py’a ipýu ichupe*, ‘tengo blando el corazón para con él’ (T, 303).

Pero, ciertamente, esos medios no siempre lograban ablandar las entrañas ni despertar el interés de las personas pretendidas. Entonces se recurría a los servicios de un ‘hombre que hacía tener afición’, *ava porombo’a’e* (T, 17) que decía ‘medicarlo’, *aipohanõ*, a una persona, ‘para que le amara’ a la otra, *tache rayhu guijávo* (V I, 347), eso según el testimonio indígena recogido por Montoya. Obsérvese que el jesuita adjudicó no a una mujer, como era común en Europa, sino a un ‘hombre’, *ava*, la hechicería practicada en campo afectivo.¹²⁸

126 En las aldeas los juegos de seducción resbalan a veces en conflictos políticos, pudiendo precipitarse con eso conflictos latentes en el grupo. La seducción puede degenerarse en asedio. En ese caso, es una conducta menos reprochable cuando es practicado por un aliado; al contrario, cuando quien asedia es un desafecto político, el asedio es una falta grave. Los códigos morales también varían de acuerdo al prestigio mayor o menor de una persona. Así, esperase de quien articula un grupo que sea irreprochable.

127 Obsérvese que las expresiones referentes al acto sexual cargan sí la idea de violencia, como *amombochy kuña*, ‘descomponer o corromper mujer’ (T, 312), lo que es comentado más adelante.

128 Generalmente, hoy, nadie asume practicar hechizo, en sentido puro o grave. Pero las referencias a esa práctica son frecuentes. ¿Serían los hechizos una forma de justificar comportamientos descontrolados y de pasar la responsabilidad por los mismos a otra instancia? En todo caso, parece ser una forma de alertar a las personas del peligro de apartarse de los códigos de conducta del grupo. Asociada a hechizos, la seducción puede causar desacuerdos en el grupo. Hechizos inofensivos, como recetas o artificios en base a plantas, sí son asumidas en las aldeas. En las del Brasil, por ejemplo, el *yvyra paje* pasado por el labio asegura que las parejas no se separen.

8.2 - Ternura: *joayhu pýu*

También en el guaraní de Montoya aparece la idea de amor como conquista. Las personas son ‘cautivadas para amar’, *aipy’ajohu pavẽ guijeayhuvukávo* (T, 159). Como la flecha de Cupido cruza el corazón de enamorados y enamoradas, en guaraní es el ‘estómago traspasado’ (¿por una flecha?), *aipy’ajohu*, el símbolo que expresa el estado de una persona, cuya voluntad ha sido ganada para amarle a otra, *che py’a pysy ojeayhuvukávo chéve* (T, 291). Aquí agrupo las expresiones que hablan de la ‘ternura, suavidad y confianza’, *pýu*, de quienes ‘empiezan a amarse’, *a’áramo hayhúvari* (T, 05), a ‘juntarse en amor’, *ambojese’a che joayhúva* (V II, 57). Entre los motivos para amarle a alguien están el ‘ser amado o amada por ella o por él’, *ahẽ che rayhu ndaetee ahayhu*, y la bondad, *ahayhu imarãngatúramo* (T, 235).

Kunu’ũ es ‘mimo, arrullo cariñoso y suave’. Así, *che ri oñemokunu’ũ hayhúvari* quiere decir ‘me enternezco con su amor’ (T, 106, 107). El enternecimiento puede expresarse con ‘palabras sabrosas’, *ñe’ẽnga pýu*, como en *amborumboru che ñe’ẽ pýu pýpe*, ‘cautivo con palabras’; con lágrimas, como en *amõñepũ che resay pype*, ‘cautivo con mis lágrimas’; con ‘gestos sinceros’ o con ‘el corazón transparente’, *che py’a esãnga*; ‘con llanto’, *che py’a yku guijaheguávo* (V I, 352). Puede incluirse también el ‘pasar la mano por la cabeza lisonjeándose’, *cheapichy herekóvo* (T, 55), el ‘hacer que una de las personas que compone la pareja haga lo que la otra desea’, *cheapichypichy teĩ tojapo che remimbotára ojávo* (T, 55). El tener la ‘boca sabrosa y blanda’, *che juru ipýu* (T, 303), para la persona amada. Estas actitudes en general son consentidas por el jesuita o por lo menos presentadas de forma neutra.

Vocabulario

Amoroso ser: mborerekua, mborayhuse (V I, 163)
Enamorarse: añemombeta, aporopota, che a’e hese (V I, 339)
Juntarse en amor: ambojese’a che joayhúva (V II, 57)
Robar el corazón: aipy’ahu, aipy’a’a, aipy’ahuhu katu (V II, 179)

Tesoro

A’áramo hayhúvari: ya le empiezo a amar (T, 05)
Akoive añemboakatua katu hese: desde entonces le quedé aficionado (T, 14)
Ahẽ amyrĩ: pobre de él, con afecto de amor (T, 32)
Amyrĩ: pobre, es palabra de amor (T, 32)
Ahayhu amyrĩ: y como que le amo tiernamente (T, 32)
Añembopy’a api pýu hayhúpa: se me enternece el corazón por su amor (T, 56)
Kunu’ũ: cariño, ternura, regalo (T, 106, 107)

Añemokunu'ũ: hágame regalón (T, 107)
Che ri oñemokunu'ũ: en mí tiene el cariño (T, 107)
Añemokunu'ũ hayhúva ri: eternézcome con su amor (T, 107)
Ahayhu pýu: ámole tiernamente (T, 139)
Hayhúva: compuesto de hayhu, 'amor', y a, 'coger'; con tiento ganar la voluntad y caer en su gracia (T, 139)
Che rayhuva che rerekóvo: tiéneme blandamente con tiento (T, 139)
Ahayhúva ipy'a che remimbotára apoukávo ichupe: ganéle la voluntad para que hiciese mi gusto (T, 140)
Ajosog hese hayhuvávo, ahayhúva ri ipokoka: sostúvele blandamente (T, 139)
Che py'a yku ichupe: ámole (T, 286)
Che py'a ovávo ahayhu: no le amo de corazón (T, 287)
Aipy'apysy: ganéle la voluntad, quiéreme bien (T, 291)
Che py'a pysy ojeayhuvukávo chéve: hame ganado la voluntad para que le ame (T, 291)
Añembopy'a ipýu: eternézcome (T, 303)

8.3 - El deleite: *teko orypáva, teko ory avaete, teko ory angaipa*

El deleite, *poromboory, mba'e ory* (V I, 296), se asocia en guaraní a 'alegría completa', *torypáva*, sabrosura, *hevyhevy katu*, (V I, 296). Esa analogía entre el deseo erótico y el sentido del gusto está presente también en castellano. Así, *che mba'e pota hese*, 'lo o la quiero', se traduce por 'lo apetezco' (T, 320). Otro término que expresa ese estado es *akatua*, que significa 'habilidad', como en *añemboakatua katu hese*, 'yo le soy muy aficionado' (T, 14). La sensación de cansancio se asocia al deleite cuando se dice *che py'a'i reĩmamo nde hegui nache mbopy'a guapy'i*, 'el continuo amor que tengo no me deja reposar' (T, 285).

De modo que el amor no ablanda sólo el corazón, como sugieren los términos *pýu* (T, 303) *rui* (T, 345) y *anga ra'u* (V I, 135). El amor también origina deseos y afán. En estos casos, la ternura da lugar al ánimo que aparece con toda su fuerza. Así, *che a'e katu hese*, se traduce por 'yo estoy muy aficionado de él' (T, 17) y *che kyre'ỹ nde rupi che ho haguãmari* por 'me provocas deseos de ir contigo' (T, 333). Cuando ese *kyre'ỹ*,

‘entusiasmo’, domina a la persona, ella se excita sexualmente, lo que se expresa, entre otras, con la expresión ‘estar abrasado o abrasada’, *hapyýra*. Nótese que ese vocablo también se usa para referir el ‘fervor en servir a Dios’ (T, 349). Para diferenciar ambos estados de “calentura”, Montoya agrega al término deleite las palabras ‘torpe’, *-rai*, ‘pecado sucio’, *angaipa ky’a*, y ‘menguados, malos, insalubres, descabezados, sin juicio’, *toryvasygi* (V I, 296; B II, 91; T, 86). Es notable que la experiencia de ‘entregarse a los deleites’ viene marcada por los términos, *angaipa*, ‘pecado’, *avaete*, ‘indígena, salvaje’ (V I, 354), y *vai*, ‘feo’, como en *mborayhuvai che mondy*, *mboropota rai che mondy*, ‘el amor deshonesto me abrasa’ (T, 227).

En muchos ejemplos, esa experiencia humana aparece como perturbadora, pues la fuerza y el deseo implícitos en ella es comparada a la ‘autoentrega’, *ñeme’ẽ*, a la ‘locura’, *mboarakuaapa*, *a(ra)kañỹ*, a la ‘muerte’, *t(r)e’õ*. Así, una persona que ‘se deleita en ver’, *che rory hechaka* (V I, 296), puede llegar a ‘cegar de afición’, *che mboesakuape nde rehe che akatuaháva* (T, 373). Entonces, la persona que ama ‘pierde el entendimiento’, *hayhu nache mboarakuaávi* (V I, 278). El mismo sentido traen expresiones como ‘loco estar de afición’, *nache mboarakuaávi ipotára*, *che a’e hese che mboarakuaapávi* (V II, 71), ‘perderse por otro de afición’, *akañỹ hayhúva ri*, *che re’õ hese*, *che ãng hese okañỹ*, *che ropa hayhuhápe*, *che moñeporara hayhúva* (V II, 135), siendo que en estos últimos casos el deleite viene asociado a la ‘muerte’, *te’õ*, a la ‘pérdida del alma’, *ãng okañỹ*, al ‘extenuarse de amor’, *che ropa hayhuhápe. ãnghuvog*. ‘Perder el alma’, es traducido acertadamente por ‘arriesgarse’ (T, 255). La misma asociación se constata en *che aparyku nde rayhúpa*, ‘estoy derretido en tu amor’ (T, 47), *hayhu che apati*, ‘me muero por su amor’ (T, 61).

La palabra *so’o* ‘carne, animal no domesticado’, califica la experiencia amorosa y sexual con ‘carnal’ o ‘animal’. Pero Montoya lo traduce por ‘entrañable’, como en *che so’o’i hayhúpa*, ‘entrañablemente le amo’ (T, 117).

Para expresar la ‘excitación sexual masculina’, tenemos también la palabra *taguyrõ*. Con ella se hace referencia también a los ‘celos del hombre’¹²⁹ y a la ‘alteración de su miembro genital’. Así, diciendo *che raguyrõ hechagive* (T, 351) el hombre confiesa que ‘se quedó excitado’, que ‘se le alteró el pene al ver una otra persona’, o que se le alteró así nomás,

129 En español, hasta hoy día se usa el término “celo” con ambos sentidos, siendo que cuando significa “amor posesivo” se aplica a seres humanos y cuando significa estado de excitación sexual, tiempo de fecundación, se aplica más a las hembras de los animales. Obsérvese, pues, que en el siglo XVII “celo” indicaba la erección del hombre.

por iniciativa propia, *añemoaguyrõ ei*, ‘yo procuré la alteración’ (T, 351). *Ajavyky*, ‘manoseo, manipulo’, y *ajeporu*, ‘usar’, junto con *mborayhu vai*, ‘amor feo’, hace referencia o por lo menos sugiere la práctica de juegos eróticos (V II, 218). *Che rakua’i ambota*, expresión usada sólo por el varón, ya es una indicación más próxima de la relación sexual (T, 31).

Obsérvese que, en el lenguaje de Ruiz de Montoya, se intensifican las expresiones que valoran negativamente el amor y el sexo, exactamente cuando los amantes se entregan a los deleites. Como ejemplo cito *teko ory angaipa upe añeme’ẽ*, lo que significa ‘tengo placeres tan terriblemente malos’ (V I, 354). Esto ilustra una comprensión y una traducción cargada de connotativos. En la jerga del *Catecismo* de Ripalda traducido al guaraní por el mismo Montoya, el sacerdote debía preguntar a los indígenas: “¿Qué cosa es lujuria?”. A lo que los indígenas debían contestar: “Apetito torpe de cosas carnales” (C, 162). La respuesta dada por *Rafael Bluteau*, en su *Vocabulario portugués y latino*, es más descriptiva. Para él, las pasiones son, por excelencia, los síntomas de la lujuria, consistiendo ésta en un “movimiento del apetito sensitivo surgido de la imaginación de un bien o de un mal, aparente o verdadero, que perturba el estado interior y exterior del hombre y le tira su tranquilidad” (Ap. Del Priore,¹³⁰ 1995, p. 180). No es difícil imaginarse que los ejemplos citados abajo cabrían en esa categoría. La iglesia velaba contra la lujuria a través del confesionario. El cuestionario del confesor incluía la pregunta a la persona confidente, por ejemplo, si ella fue intermediaria para la práctica de la lujuria, si ella colaboró con gente maligna, entiéndase - en el contexto de las reducciones - con líderes espirituales indígenas.

Vocabulario

Abrasado ser: hapypýra che, che rapy guitẽna (V I, 107)

Abrasarse en amor torpe: poropotarai rehe ajeapy, akái angaipa ky’á rehe, che rendy angaipa poropotarai reheguára ri, che rakuvo aiporopotarai rehe (V I, 107)

Cegarse con afición: che resasa hayhúpa, hayhu nache mboarakuaávi (V I, 278)

Deleitar a otro: amboory, ambohevyhevy

Tesoro

O’akatu che hayhúpa: estoy perdido por su amor (T, 05)

Añemboakatua katu hese: yo le soy muy aficionado (T, 14)

Che rakua’i ambota: dice el varón, foemina vero dicit (T, 31)

Che moãngho nde rayhúva: suspiro por tu amor, piérdome por ti (T, 35)

I’ãngékýi che rehe: piérdese por mí (T, 37)

130 Las contribuciones de Mary del Priore son valiosas para mi trabajo. Aunque su aporte más rico no sea en el ámbito de la historia indígena, sus estudios revelan las mentalidades que se agazaparon sobre el cuerpo de las mujeres en el Brasil colonial.

katu (V I, 296)
Deleitarse: che rory, añemboory (V I, 296)
Deleitarse en ver: che rory hechaka, hevyhevy katu chéve hechága (V I, 296)
Deleite: torypáva, hevyhevy katu (V I, 296)
Deleites menguados: toryvasygi (V I, 296)
Deleitosa cosa: poromboory, mba'e ory (V I, 296)
Entregarse a los deleites: teko ory angaipa upe añeme'ẽ, teko ory avaeete ñõ che jeporuhámo areko (V I, 354)
Loco estar de afición: nache mboarakuaávi ipotára, che a'e hese che mboarakuaapávi (V II, 71)
Menguados (malos, descabidos, sin juicio) *deleites tener*: che py'a ory asygi (V II, 91)
Pedir celos: che raguyrõ che rembireko rehe (V II, 131)
Perderse por otro de afición: akañỹ hayhúva ri, che re'õ hese, che ãng hese okañỹ, che ropa hayhuhápe, che moñeporara hayhúva (V II, 135)
Tratar de amores: mborayhu vai ajavyky, mborayhúva ri ajeporu (V II, 218)
Tratar de otro: ajavyky (V II, 218)

Che ãngekýi jepe nde rayhu pype: róbasmel alma con tu amor (T, 37)
Che ãngeraha epe: róbasmel alma, estoy absorbido en tu amor (T, 37)
Oroãngeraha: te he robado el alma, ámasme mucho (T, 37)
Che aparyku nde rayhúpa: estoy derretido en tu amor (T, 47)
Hayhu che apati: muérome por su amor (T, 61)
Akái angaipa poropotarai reheguára ri: abrazarse en amor deshonesto (T, 86)
Akañỹ ipotáragui: piérdome por él (T, 88)
Hayhupápe che akañỹ: piérdome por su amor (T, 88)
Che moakañỹ hayhúva: su amor me trae loco (T, 88)
Nde rehe che akañỹ guitekóvo: ando perdido por ti, por tu amor (T, 88)
Che so'o'i hayhúpa: entrañablemente le amo (T, 117)
Mborayhuvai che mondy, mboropota rai che mondy: el amor deshonesto me abrasa (T, 227)
Ndahauvetei ruguãi nde che rayhu: no es el amor que me tienes tan perdido (T, 235)
Nache ãngi potávo: piérdome por él (T, 245)
Nache ñe'ãng hayhúpa: piérdome por su amor (T, 245)
Añe'ãng kañỹiri ichugui: no aparto mi amor de él (T, 245)
Che py'a'i reĩmamo nde hegui nache mbopy'a guapyi: el continuo amor que tengo no me deja reposar (T, 285)
Ahayhu porara guitekóvo: ando perdido de amor (T, 317)
Che mba'e pota hese: apetézcolo (T, 320)
Taguyrõ: celos y alteración del miembro genital del varón (T, 351)
Che raguyrõ hechagire: tuve alteración luego que la ví (T, 351)
Añemoaguyrõ ei: yo procuré la alteración (T, 351)
Aikotevẽ'i potáragui: piérdome por él (T, 369)
Che mboesakuape nde rehe che akatuaháva: ciégame la afición que te

8.4 - El amante y la amante: *poroambotahára*

Akañy ipotáragui es traducido al castellano por ‘me pierdo por él, lo deseo’ (T, 88). La frase alude que no sólo el hombre sino también la mujer, era considerada sujeto de la relación. Sin embargo, cuando buscamos por ejemplos que nos ayuden a caracterizar el hombre y la mujer en este ámbito de la cultura, nos deparamos sobretudo con datos sobre ‘el amante’, *poroambotahára*. Éste es el galán o mancebo, que ‘sabe hablar’, *iñe’ẽ karakatuhára*, es ‘alegre’, *ory*, ‘bien tratado por los demás’, *hereko katupyra*, ‘amoroso’, *mborayhuse*, ‘sabroso’, *he*, y ‘diligente’, *katupyry*; pero también ‘presumido’, ‘a merced de sus deseos’, *ava takuchi*, ‘ávido para apropiarse de alguien’, *oñembose’éva’e*, ‘travieso’, *papã*, y ‘estragador’, *osururúva’e*, con y de las mujeres.¹³¹ El interés, la iniciativa y la conducta general de la mujer en cuanto amante son considerados ‘lazo del demonio’, ‘deshonestidad’, ‘pecado’, etc. Esos predicados predominan en la imagen de mujer indígena vehiculada por los léxicos, al paso que el hombre es destacado como símbolo de virtud, como se verá mejor en la parte final de este capítulo.

Vocabulario

Adulador: *iñe’ẽ karakatuhára, ñe’ẽ e’ẽ te’ĩ rerekuára, poromboruirui ñe’e karakatu pype, ñe’ẽ rui a’u rerekuára* (V I, 133)
Afable, alegre: *ava jerekua ory, heko orýva’e, rui, jerekua* (V I, 134)
Agasajado: *hereko katupyra, mborerekua rehe herekopy* (V I, 138)

Tesoro

Ambotahára: el que quiere bien (T, 31)
Poroambota katúva’e: el que quiere mucho (T, 31)
Añemoaruangatuve ichugui: soy más galano, o hermoso él (T, 69)
Kuña ava papahára: mujer que anda con todos (T, 107)
Kuña ava potase: amiga de varones (T,

¹³¹ En las comunidades guaraní actuales la mujer parece tener menos libertad que el hombre. Frecuentemente ella es cercada de atributos que la inferiorizan moralmente y la sujetan al hombre y a su aparato de control. En la pubertad, por ejemplo, la madre suele vigilar su hija todo el tiempo, pues cree que, si no lo hiciera, la adolescente perdería control sobre sí misma y sería seducida por el hombre, ya que éste es siempre seductor y la mujer siempre seductible. Por eso la mujer no debe andar sola. Sin embargo, durante esa fase de control, a la niña se la pinta con *urukum*, indicando con ello que ella es ahora una mujer púbere, en condiciones de casarse, huir o relacionarse sexualmente. Antiguamente, el rito de iniciación de la moza visaba inmunizarla contra las fuerzas espirituales que pudieran actuar sobre ella. Entonces la tarea de “vigilar” recaía sobre una “mujer iniciadora”.

Agradable hombre: ava katupyry, ava porãngereko, aruãngatu, angaturã (V I, 139)
Agradador: ñemomoaruãngatuhára, ava poromboá'e (V I, 139)
Amador con inclinación: mborayuvise, mborayhupára, poroambotahára (V I, 158)
Amador de sí: ojeayhúva'e, ojeayhuhára (V I, 159)
Amoroso ser: mborerekua, mborayhuse (V I, 163)
Galán: he., katupyry, ojeaguá'va'e, ipepokatúva'e, ava ao porãng ñembosembose'e (V II, 12)
Galán, el mancebo: aguasa (V II, 12)
Galán, entonado (presumido), fanfarrón: ava takuchi, oñembose'éva'e (V II, 12)
Galán ponerse: añembojeguag (V II, 12)
Celoso: hakate'ýva'e, haguyrõva'e (V II, 234)

107)
Kuña atase: andariega (T, 107)
Kuña sandahe: mujer de ojos deshonestos (T, 107)
Kuña imẽ reko sere'ýva'e: mujer que ha tenido muchos maridos (T, 107)
Ava osururuva'e: hombre estragado con mujeres (T, 118)
Kuña enugui jeguakavija'a añuhã ndete ramo nangã: que son esas mujeres afeitadas¹³² sino lazos del demonio (T, 253)
Aipapã kuña guitekóvo: ando muy travieso con mujeres (T, 262)

8.5 - Formas de amar y de amor

Relaciono aquí algunas formas de expresar amor que no fueron presentadas en las páginas anteriores. Es notable la alta incidencia de expresiones que refieren el 'amor deshonesto', *poropota*, 'fingido', *a'ua'u*, 'malintencionado y mal afamado', *imoerakuãndaipyre*, superficial, *che py'a áramo'i ahayhu* (T, 06), *che ñe'ãng áramo'i oroayhu* o *che ayhu che ñe'ãng rováko* (T, 244). Nótese en estas últimas frases que el amor superficial no sale del estómago, del corazón o de las entrañas, sino de la epidermis de esos órganos vitales del cuerpo. Mientras el amor sin segundas intenciones es 'derecho', el malintencionado es 'inclinado', *oykeykevoi* (T, 177). Lo más probable es que en esas expresiones el jesuita haya proyectado mucho más sus valores con relación al tema, que expresado el mundo guaraní.

A una persona se la puede engañar, 'atrayéndola con segundas intenciones', *imbotavývo* (V I, 133). Otras personas se 'engañan' a sí mismas 'alabándose', *añemboki te'ĩ* (V I, 146), o 'haciéndose creídas', *ambojerovia ri te'ĩ*, *ambojerovia*, *amboki* (V I, 287), 'jactándose vanidosamente', *añemombe'u jerovia* (V I, 146). Quien percibe los malos intentos del o de

132 Afeitadas, según Covarrubias (1995 p. 22) son las personas que usan afeites, cosméticos, aderezos, pinturas faciales, para "desmentir a la naturaleza".

la consorte afirma *mbý'a che rayhurãngue oimunda teĩ che mba'e rayhúvari*, 'no me ama a mí sino a mis cosas' (T, 231). Pero el 'amor también puede faltar', *joayhuve'ỹ*, entre 'personas casadas', *mendára*, lo que hace trabajosa, *ijavai*, la 'convivencia' (T, 09), y la persona enamorada puede no ser correspondida en su amor, es lo que sugieren las expresiones *ko ete niko che nde rayhu*, *nde a'e che rayhue'ỹmo ra'e*, 'como es posible que amándote yo tú (no) me ames' (T, 97) y *che guayhu kuaa ndoakatúi hese*, 'no tiene estima del amor que le tengo' (T, 139). La ambivalencia del amor se expresa también al constatar que una persona (amante) puede 'aborrecer', *ojavaetereko*, a la otra 'persona (amada)', *guembiayhu* (T, 09).

El 'mucho cuidado', *ñangareko*, dispensado por quienes se aman aparece como *che resapo'ẽpo'ẽ hese*, que alude al 'ojo', *resa*, que le 'sigue constantemente', *po'ẽpo'ẽ*, a 'alguien', *hese* (V I, 275).

Por otro lado, varios ejemplos corroboran que la reciprocidad y la sinceridad en el amor eran también experiencias de cierta forma percibidas por el jesuita. En esos casos, quien 'ama de corazón' dice *che py'a guive ahayhu*, 'lo amo desde mi estómago o corazón', *che ãnga guive ahayhu*, 'lo amo desde mi alma' (V I, 159). La reciprocidad - amar y ser amado o amada - también se expresa 'equiparando', *jave -epe*, el 'yo', *che*, con el 'tú', *nde*, (T, 76). Otros marcadores de equidad son *vamo -epe* (T, 135) y *joja*, 'igual, justo' (T, 138). Las frases *ava hayhupyre'ỹ ndoporoayhu kuaávi*, 'el que no es amado no sabe amar' (T, 139), y *nda hayhuvipyra ruguãi*, 'no es amado ni amable' (T, 139), ilustran la reciprocidad en el relacionamiento.

El 'querer bien' es marcado por el adverbio *katu* (V II, 163; T, 15, 31). Así, quien ama es 'encontrado oportunamente por el amor', *che hu katu porayhu*, es sorprendido por el amor, en el sentido del 'amor que, procediendo de una persona amada, cae bien sobre mí', *hayhukue ho'a katu che rehe* (V I, 243). También el sustantivo *ãng*, 'alma', junto al verbo *ipota*, 'querer', forma *ambota*, 'querer bien' (T, 31).

La reciprocidad y equidad aparecen en la unidad. Así, la expresión 'tú y yo somos uno en amor' es traducida por 'por amarnos, tú eres yo', *nde che meme joayhúva ri* (V II, 221), y 'unidos en amor' por 'nos tornamos uno por amarnos', *moñepeteĩ oiko joayhúva ri, ojojavete joayhu rehe* (V II, 223). La falta de reciprocidad muestran frases como *che porayhu kane'õ ndipóri*, 'no tiene correspondencia mi amor' (T, 318), y *che py'a ai jepe ichupe, ha'e nache ambotári*, 'aunque no le quiero mal, él no me quiere bien' (T, 284).

El amante y la amante también pueden ‘tener (re)celos de terceros’, como muestran las expresiones *aipoyhu nde rehe ahẽ* (T, 313), *che raguyrõ che rembireko rehe*, ‘pedir celos’ (V II, 131), *che raguyrõ che rembireko rehe*, ‘tengo celos de mi mujer’ (T, 351), y *guembireko rehe guaguyrõramo che mo’ã*, ‘por celos que tiene de su mujer sospecha de mí mal’ (T, 351), *che reroñeãngu eme epe che nde rayhúvagai poiaguãma*, ‘no tengas recelo de que he de dejar de amarte’ (T, 245). Aunque vaga, la idea de propiedad o exclusividad en el relacionamiento es sugerida por la expresión, *ahẽ aũõ hayhuvipy*, traducido curiosamente por ‘él es el privado’ (T, 139). El amor puede monopolizar, por lo menos a nivel del lenguaje, la preferencia de una persona. Es lo que atestan las expresiones *che poari hayhúvagai*, ‘nada me da gusto sino su amor’, y *ipoari che rayhúvagai*, ‘nada estima sino mi amor’ (T, 305).

Es interesante que los términos *vai*, ‘feo’, y *ete*, ‘verdadero’, aparezcan como sinónimos. Es como si en guaraní el amor verdadero, intenso, fuese valorado negativamente. Montoya en todo caso tradujo ambos términos por ‘mucho’ (T, 139). Obsérvese que para indicar que alguien renovó su amor por otra persona se dice *omboyvy*, literalmente, ‘le puso, *ombo-*, tierra, *yvy*’ (T, 168).

Vocabulario

Amar: ahayhu (V I, 159)
Amar fingidamente: ha’uha’u ahayhu, anga’u ahayhu (V I, 159)
Amar de corazón: che py’a guive ahayhu, che ãnga guive ahayhu (V I, 159)
Amar por querer: ajeayhu (V I, 159)
Amor: mborayhu, porayhu (V I, 162)
Amor deshonesto: mboropota, poropota (V I, 162)
Cobrar amor: che hu katu porayhu, hayhukue ho’a katu che rehe (V I, 243)
Cuidar mucho con solicitud: che resapo’ẽpo’ẽ hese guiñangarekóvo, aňangareko hese ayvai katu (V I, 275)
Malquerencia: ambotare’ỹ (V II, 83)
Mal querer: naňambotári (V II, 83)
Malquistar a otro: amoerakuãndai (V II, 83)
Malquisto: imoerakuãndaipyre, herakuãndai (V II, 83)
Pedir celos: che raguyrõ che rembireko rehe (V II, 131)

Tesoro

Ojavaetereko amõpa’e ase guembiayhu: ¿cómo puede el hombre aborrecer lo que ama? (T, 09)
Mendára joayhuve’ỹ reko ijavai: trabajosa vida es la de los casados que no se aman (T, 09)
Oñemboaku’i katu che hayvu: ámole mucho (T, 15)
Ambota: compuesto de *ãng*, ‘alma’ y *ipota*, ‘querer’; querer bien (T, 31)
Che ambota: me quiere bien (T, 31)
Naňambotári: no le quiero bien (T, 31)
Aňambota katu: quiérole mucho (T, 31)
Che py’a áramo’i ahayhu: ámole superficialmente (T, 06)
Ndahayhu apirui ñõte ruguãi: no le amo de burla (T, 59)
Che nde rayhujavẽ che rayhu epe: árame conforme yo te amo (T, 76)
Koete niko che nde rayhu, nde a’e che rayhue’ỹmo ra’e: como es posible que amándote yo tú (no) me ames (T, 97)

Querer bien: ahayhu katu, aipota katu, añambota (V II, 163)

Tú y yo somos uno en amor: nde che meme joayhúva ri (V II, 221)

Unidos en amor: moñepeteĩ oiko joayhúva ri, ojojavete joayhu rehe (V II, 223)

Celos: aguyrõ, takate'ỹ, munda (V II, 234)

Che so'o'i hayhúpa: entrañablemente le amo (T, 117)

Nde rayhu rasygui aju nde rechaka: por el grande amor que te tengo vengo a verte (T, 131)

Che nde rayhuhávamo che rayhu epe: ámame como yo te amo (T, 135)

Orojoayhu joavy: no nos amamos igualmente (T, 138)

Orojoayhu joja: igualmente nos amamos (T, 138)

Ahayhu vai, ahayhu ete: ámole mucho (T, 139)

Ahẽ añõ hayhuvipy: él es el privado (T, 139)

Ava hayhupyre'ỹ ndoporoayhu kuaávi: el que no es amado no sabe amar (T, 139)

Che guayhu kuaa ndoakatúi hese: no tiene estima del amor que le tengo (T, 139)

Nda hayhuvipýra ruguái: no es amado ni amable (T, 139)

Pedro omboyvy che rayhu: Pedro renovó el amor que me tiene (T, 168)

Oykeykevoi hekóni chéve: anda rostituerto con él (T, 177)

Oykeykévo aiko hayhu rehe: no le amo a derechas (T, 177)

Mby'a che rayhurãngue oimunda teĩ che mba'e rayhúvari: no me ama a mí sino a mis cosas (T, 231)

Ahẽ che rayhu ndaetee ahayhu: y aún porque me ama él le amo yo (T, 235)

Ndahauvie ahayhu imarãngatúramo: ámole porque es bueno (T, 235)

Ndahauvetei ruguái nde che rayhu: no es el amor que me tienes tan perdido (T, 235)

Che ñe'ãng ára moĩ oroayhu: ámote superficialmente (T, 244)

Che hayhu che ñe'ãng rováko okua: muy poquito o superficialmente le amo (T, 244)

Nache ãngi potávo: piérdome por él (T, 245)

Nache ñe'ãng hayhúpa: piérdome por su amor (T, 245)

Añe'ãng kañĩiri ichugui: no aparto mi amor de él (T, 245)

Che reroñeãngu eme epe che nde rayhúvagai poiaguãma: no tengas recelo de que he de dejar de amarte (T, 245)
Tajeãnghuvog nde rayhúva ri: quiérome arriesgar por tu amor (T, 255)
Che py'a ai jepe ichupe, ha'e nache ambotári: aunque no le quiero mal, él no me quiere bien (T, 284)
Che poari hayhúvagai: nada me da gusto sino su amor (T, 305)
Ipoari che rayhúvagai: nada estima sino mi amor (T, 305)
Che porayhu kane'õ ndipóri: no se cansa mi amor, o no tiene correspondencia mi amor (T, 318)
Che raguyrõ che rembireko rehe: tengo celos de mi mujer (T, 351)
Guembireko rehe guaguyrõramo che mo'ã: por celos que tiene de su mujer sospecha de mí mal¹³³ (T, 351)

8.6 - Las caricias: *kunu'ũ, ñemboapysy*

Acariciar es 'hacer feliz, alegre', *ambovy'a*, 'tener o tratar bien de alguien', *areko katu* (V I, 114). Es 'cuidar', *mborerekuahápe*, 'amar', *mborayhuhápe*, 'mimar', *kunu'ũhápe* (V I, 163). Tiene que ver con 'donar, regalar', como en *ajopói katu* (V II, 171), pero también

133 En las comunidades mbyá he presenciado situaciones de considerable tolerancia, especialmente de parte de las mujeres, cuando una tercera persona se interceptaba entre las parejas. Cuando procurada, la reconciliación era por lo general conseguida sin dificultades, aunque a veces la familia afectada por el conflicto tenga que mudarse a otra localidad. Por otro lado, en algunas versiones del mito protagonizado por la "Proto Madre" y el "Proto Padre" guaraní parece justificar que el hombre tenga celos de su esposa. Según la versión kaiová y tavyterã, cuando "Nuestro Padre" y "Nuestra Madre" estaban a punto de multiplicarse, un personaje llamado *Papa Réi* llegó a la casa de la pareja y encontró sólo a "Nuestra Madre". "Nuestro Padre" se quedó muy airado cuando supo de la visita y sospechó que *Papa Réi* habría fornicado con "Nuestra Madre". "Nuestro Padre" abandonó su esposa que estaba embarazada y subió a su morada celestial, no sin antes desafiarle a su mujer con estas palabras: "Si eres realmente mi adorno (mi esposa), sabrás llegar a mi morada". En otras narraciones, "Nuestra Madre" es desflorada por un tercer personaje, llamado Aquel-que-sabe, *Mba'ekuaa*, después de haber sido "encontrada" por "Nuestro Padre". Según la versión apapokuva (Nimuendaju, 1987, p. 135), llegando a casa, "Nuestro Padre" habría pedido a su mujer que fuera recoger maíz del sembradío. La mujer, confundida con el pedido del marido, no lo habría tomado muy en serio, ya que él había acabado de sembrar. Ofendido por la actitud de la mujer, "Nuestro Padre" decidió marcharse. Su esposa habría agravado su desacato agregando capciosamente: "¡No estoy embarazada de ti, sino de *Mba'ekuaa* (de Aquel-que-sabe)!"

con ‘regalarse’, *ajepói katu* (V II, 171); con ‘complacer, dar gusto y agradar’, *amboory*, *amboangapyhy*, *amoarua* (V I, 252, BII, 22), más también con ‘ser complacido y beneficiado’, *che mboaje anga ko rehe*, *che rapi’a anga epe*, *che moaruã anga epe* (V I, 286). La caricia es comparada a lo ‘dulce y sabroso’, *he’ëmbápe* (V I, 329). Uno puede ‘acariciar con palabras’, *ñe’ë porombovy’a pype amboapysy*, *ñe’ë kunu’ũ areko ichupe* (V I, 114), ‘con halagüeñas palabras’, *ñe’ënga pyú auhápe*, *ñe’ë kunu’ũhápe*, (V II, 147). El acariciar con palabras, el halagar, es como ‘masajear’ *ajapichy* (V I, 114). Las formas de acariciarse físicamente pueden ser observadas a seguir.

Vocabulario

Amorosamente: mborerekuahápe, mborayhuhápe, ñemokunu’ũhápe, mborayhu pyuhápe (V I, 163)

Regalar: ajopói katu, areko katu, ára ja ajopói (V II, 171)

Regalarse: ajeereko katu, ajepói katu, ára ja ajepói, akaru katu, añemoembi’u katu (V II, 171)

Complacer, dar gusto, agradar: amboory, amboangapyhy, amoarua (V I, 252)

Dáme gusto en esto: che mboaje anga ko rehe, che rapi’a anga epe, che mboory epe ãngva’e apóvo, che moaruã anga epe (V I, 286)

Donaire: meguã, aruai (V I, 327)

Dulcemente: he’ëmbápe (V I, 329)

Dulzura: he’ë, he’ëmbáva (V I, 329)

Gusto dar: ahapia, amboaje, amoarua (V II, 22)

Halagüeño: moñemokunu’ũ (V II, 26)

Tesoro

Amyrĩ: pobre, es palabra de amor (T, 32)

Kunu’ũ: cariño, ternura, regalo (T, 106, 107)

Añemokunu’ũ: hágame regalón (T, 107)

Che ri oñemokunu’ũ: en mí tiene el cariño (T, 107)

Añemokunu’ũ hayhúva ri: enternézcome con su amor (T, 107)

Hayhúva: compuesto de *hayhu*, ‘amor’, y *a*, ‘coger’; con tiento ganar la voluntad y caer en su gracia (T, 139)

Ahayhúva ipy’a che remimbotára apoukávo ichupe: ganéle la voluntad para que hiciese mi gusto (T, 140)

Che rayhuva che rerekóvo: tiéneme blandamente con tiento (T, 139)

Ajosog hese hayhuvávo, ahayhúva ri ipokoka: sostúvele blandamente (T, 139)

8.6.1 - Acariciar con las manos y los brazos

Siendo la ‘mano’ *po*, en guaraní, *pokog* significa ‘toque’ y ‘tacto’. Con ese término en oración negativa, Montoya se refiere a la ‘pureza de la Virgen’, *Tupãsy ndipokokávi*, lo que literalmente quiere decir ‘la Madre de Dios no fue tocada’ o ‘fue intacta la Virgen’ (T, 306). El valor moral y pecaminoso agregado al acto de ‘tocar’ es dado por *avaete* y *pochy*, que permiten asociar ‘lo reprobable en las reducciones’ con ‘lo auténticamente indígena’, *avaete*, y con ‘la ira’, *pochy*. Así, *aipoko avaete hese* y *aipoko pochy hese* son traducidos por ‘tuve malos toques con él’ (T, 306). La mano puede recorrer todo el cuerpo: ‘la

cintura’, *che ku’ái areko*, ‘las piernas’, *aipychy hetyma*, ‘las manos’, *aipoeru* (V II, 216). Los amantes y las amantes se toman de las manos, y se acarician las manos, las piernas, la cintura y los brazos (V II, 113, 211, 216). Las manos uno puede pasear por la cabeza de alguien regalándole ternura. Con ella se puede ‘masajear’, *ajapychy*, a una persona, provocándole deseos de ser mimada (*imoñemokun’ũvo*), de ‘gozar’ y ‘ser feliz’, *mbovy’ávo* (V I, 114). ‘Peinarse con los dedos de la mano’ se expresa con *ajeavyky*, que también significa ‘manosear’ o ‘manipular con cierta intimidad’, ‘tratar de fama en buena y mala parte’, como lo tradujo el propio Montoya. Así, *ajeavyky* y *che reko mēgua che avykývo*, significan respectivamente ‘yo me palpo, me espulgo’ y ‘(él o ella) me afrontó tratando de mí’ (T, 11). *Avi’u*, al contrario, es siempre traducido como ‘toque suave’, aunque su etimología sugiera una analogía entre el ‘comer’ y el ‘entretenerse con los juegos eróticos’. En efecto, *u* es ‘comer’ y *avi* es ‘despacito, sin prisa, blandamente’. De modo que *ajeavi’u* indica ‘tocarse a sí mismo espulgándose’ (V II, 211) y *cheavi’u* ‘dejarse tocar del mismo modo’ (T, 12). *Ajaviru* significa también ‘recorrer con la mano’ o ‘pasarla blandamente por el cuerpo’ (V II, 216; T, 12). Otra expresión usada para referir el toque es *atōi* (V II, 211). Su especificidad consiste en registrar el ‘toque corto y suave’, moviendo la persona tocada y apartándose de ella juguetonamente. Así, *añatōi imopỹmo* se traduce por ‘le toqué meneándole’ (T, 73).

Por otro lado, con los brazos se ‘abraz’, *añañuvã*. Eso puede hacerse prendiendo a alguien por la cintura, hablándole, diciéndole prosas, calmándola, *aikuavã ipysýka* (V I, 106). Registrase también los brazos en expresiones que dan a entender una relación afectuosa constante. Así, *che jyva áramo areko* significa ‘la tengo sobre mis brazos’ y *che jyva osépe areko* ‘la tengo sobre mis brazos’ o ‘la tomo en mis brazos’ (V II, 213).

Vocabulario

Abrazar: añañuvã (V I, 106)
Abrazado tener echado: aikuavã ipohévo, aroñenõ ikuavãnga (V I, 106)
Abrazar haciendo presa: ahauva, aikuavã ipysýka (V I, 106)
Halagar con la mano: ajapichy, ajavei (V II, 26)
Llegar a las manos: opoko ojoche, ojoche ojoguereko ai (V II, 76)
Tocar, manosear, y en la fama: ajavyky (V II, 211)
Tocarse a sí mismo: ajeavyky (V II, 211)

Tesoro

Ajeaju’a: abrazar el pescuezo para calentarse con los brazos el friolento (T, 03)
Ajapich: traer la mano por la cabeza (T, 03)
Ijavekyeky’iramo heru ri: trájolo de los cabellos (T, 7)
Ajavyky: espulgarle (T, 11)
Ajeavyky: yo me apalpo, o me espulgo (T, 11)
Aviru: traer la mano blandamente por la cosa, espulgar (T, 12)

Traer la mano por el cabello: ajavei (V II, 216)

Traer (la mano por) *las piernas*: aipichy hetyma (V II, 216)

Tratar con amor: che porerekua herekóvo (V II, 218)

Añuvã: abrazo (T, 43)

Añañuvã: yo le abrazo (T, 43)

Añañuvã herekóvo: téngolo abrazado (T, 43)

Añañuvã henoĩna: estar abrazado con él (T, 43)

Añañuvã ipohévo, apohéi ñañuvãnga: estar echados y abrazados (T, 43)

Oñoañuvã: abrazarse unos a otros (T, 43)

Akog: compuesto de “a”, cabeza, y “kog”, arrimo; tener abrazado por la cabeza (T, 14)

Orojoako: estar abrazados juntamente a sí (T, 14)

Ajosog hese hayhuvávo, ahayhúva ri ipokoka: sostúvele (le sostuve) blandamente (T, 139)

Kuavã: abrazar (T, 326)

Aikuavãkuavã: dar abrazos (T, 327)

Aroñenõ ikuavãnga: tenerlo abrazado estando echado (T, 327)

Che kuavãpy katu: apretadamente me abrazó (T, 327)

8.6.2 - Expresiones de afecto asociadas a los ojos

El término ‘ojo’, *tesa, sa*, se usa para expresar ‘cuidado y dedicación’. Así, ‘tengo muchos ojos’, *che resa eta hese* (V II, 207), significa ‘cuido de él o de ella’. El ‘recrearle a alguien’ o el recrearse’, aparentemente, era percibido en su dimensión sanadora, *añemoesãi* (V II, 169). La expresión *tesãindáva*, ‘placer’ (V II, 142; T, 372), y *tesãi*, ‘salud’, integra el término *sa*, ‘ojo’. *Pytuẽ sa’i* o *sãi*, ‘alegría de la vista’ (T, 302) y *pytu’u esãi* o *esa’i*, ‘contentamiento de la vista, alegría’ (T, 303), lo explican claramente. De modo que se podría decir, que para expresar algo agradable o placentero, *hesãĩngatúva’e* (V II, 142), se hacía referencia tanto a los ‘buenos ojos’, a ‘la niña de los ojos’ o a la ‘salud’. Por otro lado, los ojos son usados para caracterizar negativamente ciertas conductas. Así, partiendo de *sa*, ‘ojos’, se llega a *sandahe*, ‘deshonestidad’, *añemosandahe*, ‘me hago disoluto’, *kuña sandahe*, ‘mujer libre en mirar deshonestamente’ o ‘mujer dada a liviandades’ (T, 148), y a *porahéi sandahe* ‘cantares deshonestos’¹³⁴ (V I, 234).

¹³⁴ Son los cantos no religiosos.

Vocabulario

Amor o cuidado poner en algo: aipo rehe che py'a amonde (V I, 162)
Cuidados: ñangarekuáva, py'a eta, sa eta, tesa eta, akāsagĩ (V I, 275)
Cuidar mucho con solicitud: che resapo'ẽpo'ẽ hese guiñangarekóvo, añangareko hese ayvai katu (V I, 275)
Placentero: jerekua katu, horyvíva'e, hesãingatúva'e, jerekuavo (V II, 142)
Placeres: torýva, tesãindáva (V II, 142)
Recrear a otro y recrear la vista: añemoesãi (V II, 169)

Tesoro

Che ára amoasãiteĩ toryvapyype: paso mi vida en placeres (T, 05)
Kuña sandahe: mujer de ojos deshonestos (T, 107)
Kuña sandahe: mujer libre en mirar, deshonesto (T, 148)
Pytuẽ sãi: alegría de la vista (T, 302)
Pytu'u esãi: contentamiento de la vista, alegría (T, 303)
Sandahe: deshonesto (T, 316)
Aapuka sandahe: reírse deshonestamente (T, 322)

8.6.3 - Oídos atentos, orejas calientes

El hecho de 'hablar en secreto al oído de alguien', *ijapysa rova ári añe'ẽ*, es registrado por Ruiz de Montoya como hablar sobre el 'rostro', *rova*, de sus 'oídos', *ijapysa* (V II, 24). Hablar consideradamente es tener 'oídos atentos y buenos', *ajeapysaka katu* (V II, 23)

Las 'orejas se quedan calientes', *hakuvo che nambi* (V I, 361), cuando la persona se excita. A los oídos les gusta escuchar 'palabras dulces', *ñe'ẽ he'ẽ* (V I, 329).

Vocabulario

Dulcemente: he'ẽmbápe (V I, 329)
Dulzura: he'ẽ, he'ẽmbáva (V I, 329)
Escocer las orejas: che nambi akuvo (V I, 361)
Hablar consideradamente: añe'ẽ enonde'a, ajeapysaka katu marã che eguãma, ajesareko katu ragẽ che ñe'ẽ ñanonde, añeandu katu che ñe'ẽrãma ri, añe'a'ã che ñe'ẽ'ỹmbove (V II, 23)
Hablar en secreto al oído: arovovog, aroevovog, mbegue, *ijapysa rova ári añe'ẽ*, *ijapysa rovapy'ime añe'ẽ*, *ijapysa rovay ri añe'ẽ* (V II, 24)

Tesoro

Ahendu karakatu: oír atentamente (T, 151)
Ñe'ẽ ñemĩnguéra ahendu: oír el secreto (T, 151)
Ahendu ory katu iñangaoháva: oír murmurar con gusto (T, 151)

8.6.4 - Nariz, vergüenza e indecencia

La nariz, *tĩ*, es el órgano del cuerpo que representa la vergüenza. El avergonzado dice, pues, *atĩ, che tĩ*, tengo nariz, o *atĩ nde hegui*, ‘tengo vergüenza de ti’, mientras que la ‘persona sin vergüenza’ dice *che tĩ kañỹ*, ‘perdí la nariz’ o *amokañỹ che tĩ*, ‘hago esconder mi nariz’. La ‘desvergüenza’ es *tĩe’ỹma*, un ‘no tener más nariz’ (T, 385), siendo que un rostro sin nariz ya no es un rostro y el amor sin nariz es un amor sin vergüenza, sin cara, descarado. Los que practican actos considerados desvergonzados y descarados son ‘gentes sin cara, sin nariz’ (*tĩe’ỹ*) (V I, 319; T, 385). Quienes no tienen de que avergonzarse, al contrario, tienen rostro (T, 335). Pero el ‘no tener nariz’ es también indicador de desenvoltura e iniciativa (V I, 335), el bajar la nariz o el rostro es señal de modestia (T, 385). Por otro lado, con la nariz también se besa; la extrañeza de Montoya tendría que confrontarse con el uso del Noreste del Brasil. Aquí se besa con la nariz. *Cheiro* es olor y beso.

Vocabulario

Afrenta, vergüenza: *tĩ*, *marã*, *ay’i* (V I, 137)
Desenvuelto, desvergonzado: *imeguã tĩe’ỹ*, *jerajeráva’e* (V I, 311)
Desvergonzadamente: *tĩhave’ỹme*, *tĩe’ỹhápe*, *poyhuhave’ỹme*, *tĩkañỹhápe* (V I, 319)
Desvergonzado: *tĩe’ỹ*, *ava tĩ kañỹ* (V I, 319)
Desvergonzarse: *atĩ kañỹ*, *nache tĩvéi* (V I, 319)
Desvergüenza: *tĩe’ỹma*, *tĩe’ỹháva*, *tĩhave’ỹma* (V I, 319)
Vergüenza: *tĩ*, *tay’i* (V II, 229)

Tesoro

Hetũ: oler, y muy impropriamente lo usan por besar (T, 154)
Che rova jera: tengo el rostro sereno (T, 335)
Tĩndy: nariz derecha, dice modestia (T, 385)
Che tĩndy ichupe guiñe’ẽnge’ỹmo: no le hablé palabra (T, 385)
Añemotĩndy: bajé el rostro o nariz, estuve con modestia (T, 385)
Tĩ: vergüenza (T, 385)
Ava ñemotĩva’e: hombre que se avergüenza (T, 385)
Tĩe’ỹma: desvergüenza (T, 385)
Che tĩ kañỹ, *amokañỹ che tĩ*: he perdido la vergüenza (T, 385)

8.6.5 - Acariciar con la boca y la lengua

El hablar, *ñe’ẽ*, como ya se ha visto, es una forma de acariciar, de alegrar, de unir, *amboapysy katu ñe’ẽ pype*, *porombovy’a pype amboapysy* (V I, 114). Acariciar con palabras de felicidad hace sosegar. La amante o el amante tiene ‘palabras cariñosas para su amado o amada’, *ñe’ẽ kunu’ũ areko ichupe* (V I, 114). El hablar, sin embargo, puede ser

astuto, como en *añe'ẽ karakatu*, ‘hablo lisonjeramente, con doblez’ (T, 90), y *ñe'ẽ karakatupe imbotavyppyra*, ‘ser engañado con palabras lisonjeras’ o ‘ser susceptible a las adulaciones’ (V I, 132).

Otra forma de acariciar con la boca es el beso. *Ajejurumboja hese* significa ‘me aproximo de él o de ella tocándole con la boca o los labios’. Con el mismo sentido figura *ajejurumbovy hese* (V I, 211). Ambas se refieren al ‘beso honesto’.¹³⁵ Probablemente besar y ‘oler’, *hetũ*, eran gestos muy próximos en guaraní. Es lo que sugiere Montoya al comentar que *hetũ* significa ‘oler’ y que ‘muy impropriamente era usado por besar’ (T, 154). El ‘beso deshonesto’ consta como *ajurupyte*, ‘chupo su boca’, *che jurupyte*, ‘chupa mi boca’ (V I, 211), *che juru pýu*, que puede ser traducido por ‘tengo la boca gustosa, blanda’ (T, 303).

En otra parte ya he mencionado la implicación simbólica del sentido del gusto en la relación amorosa. Así, *ambohevyhevy katu*, quiere decir ‘me esfuerzo para ser sabroso, para hacerlo o hacerla apetecible’ (V I, 296).

Vocabulario

Besamanos: jejuru mboja (V I, 211)
Besamanos, saludos enviar: toimẽngatu he'i, erẽke ichupe, tereimẽngatu he'i ndéve, erẽke (V I, 211)
Besar deshonestamente: ajurupyte (V I, 211)
Besar deshonestamente: ajejurumboja hese, ajejurumbovy hese (V I, 211)
Besar las manos: ajejurumboja nde po rehe, ajejurumbovy jevyjevy nde po rehe (V I, 212)
Mordiscar: aisu'u ruirui, aisu'u anga'u, aisu'u mbegue (V II, 99,100)
Por halagüeñas palabras: ñe'ẽnga pýu auhápe, ñe'ẽ kunu'ũhápe (V II, 147)

Tesoro

Hetũ: oler, y muy impropriamente lo usan por besar (T, 154)
Ajejurumboja kurusu rehe: besar la cruz (T, 182)
Ahovapyte: besarle en el rostro (T, 300)
Che juru pýu: tengo la boca gustosa, blanda (T, 303)
Poetũ: oler las manos, y tómanlo por besar las manos, muy malamente, propiamente se dirá ajejurumboja nde po rehe, bésote las manos (T, 307)

¹³⁵ “Honesto” es el beso con el que se honra a los superiores o se saludan litúrgicamente los oficiantes de la misa. También se puede aplicar al beso superficial, dado de labios cerrados.

8.6.6 - Los senos, las nalgas, los órganos sexuales y adyacencias

Los ‘senos [tetras] de la mujer’ fueron registrados como *kāma* por Ruiz de Montoya, mientras que los del hombre los fueron como *kytā* (V II, 209), vocablo que significa también ‘verruca’. El primer término denota el estado desarrollado de los senos en las mujeres; el segundo, su atrofiamiento en los hombres. *Kāmakua* es una tercera palabra y se refiere a la ‘mamila o pezón de la mujer’ (V II, 130). No he encontrado ninguna expresión que revelara percepción erótica de esos órganos; los senos de la mujer están relacionados exclusivamente con la lactancia.

Vocablos bastante genéricos se refieren, entre otras cosas, a las ‘nalgas’ y a los ‘órganos sexuales’. *Tevi*, por ejemplo, puede ser traducido por ‘trasero, nalgas, genitales, ano, fondo de una vasija y la parte trasera de cualquier cosa’ (T, 361-362). *Hembo* o *tembo*, que se refiere al ‘órgano sexual masculino’ (V II, 94; T, 151), es también usado para dar nombre a los ‘vástagos o renuevos de algunos vegetales’. Con ‘*kuára*’ ocurre lo mismo. Puede ser aplicado a cualquier ‘agujero’ y al ‘órgano sexual femenino’ (V II, 94).

Pero hay también términos que aparecen con significados más específicos. Es el caso de *tapy* o *tapypi*, que se traduce por ‘genital femenino’, ‘las partes *circa verenda* entre piernas’, como Ruiz de Montoya lo indica en latín (T, 356; B II, 94). Las expresiones donde *tapy* o *tapypi* aparece tienen que ver con la desfloración de la mujer, hecho pecaminoso, según el jesuita. También aquí, o no existía o se ocultó el potencial erótico de esa parte del cuerpo. Así, en expresiones como *ahapypa’ũmbeka* y *ahapypa’ũmbvog* (T, 355) se describe el coito como acto masculino que consiste en quebrar o cortar la entrepierna de la mujer. Con el término *tevi*, ‘nalga, ano, trasero’, se hace referencia a la práctica de sexo anal. Puede ser que dicha práctica no haya sido restringida a homosexuales, como lo sugiere *kuña tevíro*, ‘mujer que es somética o sodomita’ (T, 362). Ora, si el término *tevíro* se aplicó a la mujer, lo más probable es que ella haya sido penetrada por el hombre.

Vocabulario

Asentaderas, nalgas: *tevi* (V I, 188)
Bestialidad, pecado contra natura:
angaipa ijavaete, tevíro, kuimba’e
ñoangoangaipa joguereko (V I, 212)
Capullo, prepucio: *takuã ñambopi*,

Tesoro

Ambopi: el prepucio (T, 31)
Hapypa’ũ: entrepiernas (T, 142)
Hapypi: órgano genital femenino
[*verenda mulieris*] (T, 142)
Hakuãi: órgano genital masculino (T,

takuãï apire, takuãï asoja, apyrasoja (V I, 236)

Compañones (testículos): tapi'a (V I, 252)

Entre piernas: hapy pa'ũ (V I, 355)

Ingle (parte del cuerpo donde se juntan los muslos con el vientre): tako (V II, 50)

Miembro genital de la mujer: tapypi, tamati'a, tamba, kuára, kuña kuaruha (V II, 94)

Miembro genital del varón: hakuãï, hembo, kuarukáva, ava kuaruva, takuãï (V II, 94)

Nudo, berruga, tetilla: kytã (V II, 113)

Pezón de mujer: kãmakua, kãma'ÿi [kãma y i] (V II, 130)

Prepucio: ambopi (V II, 150)

Rabo, asentaderas: tevi (V II, 165)

Sieso (el ano con la porción inferior del intestino grueso): tepytã (V II, 192)

Teta de mujer: kãma (V II, 209)

Teta de varón: kytã (V II, 209)

Trasera parte: tevi (V II, 217)

Turmas (testículos): hapi'a (V II, 221)

Vaso natural de mujer: tamati'a, tamba, tapypi, kuára, kuña angaipa (V II, 226)

Vergüenzas de la mujer (ver 'vaso natural'): tamati'a, tamba, tapypi, kuára, kuña angaipa (V II, 229)

Vergüenzas del hombre: takuãï, hembo, angaipaha, kuaruha, yvyra (V II, 229)

Somético (sodomítico): tevíro, tevi (V II, 198)

143)

Hakuãï ambopi: prepucio (T, 143)

Hembo: órgano genital masculino, pene [membrum genitale] (T, 150)

Che rembo: (mi) pene [membrum genitale] (T, 150)

Kua: agujero, vagina [verenda muliebria] (T, 325)

Kuarukáva: la vía de la orina (T, 329)

Taco: ingles (T, 349)

Tamatia: [verenda muliebra] (T, 353)

Tamba: [etian quod est, intra pudenda mulieris] (T, 353)

Kuña ramba: [quod continent membrum muliebre] (T, 353)

Tambe: la parte [circa verenda utrius que sexus] (T, 353)

Tapy: las partes [circa verenda] entre piernas (T, 354)

Tapypi, tapypíra: miembro de mujer (T, 354)

Che rapypi: mis partes muliebres (T, 354)

Tapi'a: turmas (T, 355)

Tapi'a repysã: la división de los testículos (T, 354)

Tapi'asã: los nervios (por los cuales se cuelgan los testículos) (T, 355)

Takua'i: pene [membrum virile] (T, 355)

Che repysã: dice la india a la división [inter partes verendarum] posteriores e anteriores (T, 382)

Che rapi'asã: dice el varón (a) la división [testiculorum] y a las cuerdas [eorum] (T, 382)

Tevi: asiento, extremo de fuera, nalgas (T, 361)

Tevikua: compuesto de "tevi", nalgas y "kua", agujero; el ojo trasero (T, 362)

Kuña tevíro: mujer que padece esto (somética) (T, 362)

Tevíro: somético (T, 362)

Ava tevíro: hombre somético (T, 362)

*Ambotevíro:*iqué con él así (T, 362)

Che mbotevi: pecó conmigo (T, 362)

Tepytã: sieso (parte inferior del intestino - extremas coli, Cobarruvias, 894 – en la cual se comprende el ano) (T, 382)

8.6.7 - Expresiones referentes al estómago

Ruiz de Montoya registró *py'a*, ‘estómago’, *ãnga*, ‘alma’, y *ñe'ãng*, ‘base o asiento del hablar’ como ‘corazón’. El primer término es de alta incidencia. Desde él pueden constatarse diversas disposiciones afectivas en los grupos guaraní y conocerse cómo ellas fueron somatizadas.

Al igual que corazón en la cultura occidental, *py'a* no es un órgano agente del comportamiento erótico-sexual, pero sí la ‘base simbólica del sentimiento y de las disposiciones anímicas’. De ese modo, *amboakatua che ñe'ãng* y *ambo'e katu che py'a* pueden ser traducidos por ‘me infundo ánimo’, ‘me entusiamo, habitúo mi corazón a los buenos deseos o a las cosas buenas’. La expresión *che py'a guive*, ‘desde mi estómago’, es usada para indicar afectuosidad (V I, 135, 159), mientras que para indicar una disposición más fuerte se dice *che py'a yku ichupe*, ‘le amo’ (T, 286). La imagen transmitida es de un corazón/estómago que se derrite para alguien.

Para expresar un sentimiento dudoso e inaceptable se recurre a la sugestiva imagen de tener dos estómagos. Así, *ndajekotiaha aguyjei ruguãi ipy'a joyv'va'e* (T, 286) se traduce por ‘no es buen amigo aquél que tiene dos sentimientos’ (dos estómagos) (T, 286). Con *añembopy'a ip'yu ichupe* (T, 303) se quiere decir ‘me enternezco’, pero la imagen transportada en las palabras es ‘mi estómago está blando para él/ella’. Cuando ya no se ama se dice ‘tengo estómago reseado para él o ella’, *che py'a ykue 'y aiko ichupe* (T, 286).

Los sentimientos que retuercen o revuelcan el corazón se expresan diciendo que ‘el estómago está brillando por dentro’, *py'apy vera*, o que ‘está recibiendo puntadas’, *py'a totõi*, *py'a tyty* (T, 288).

La ‘palabra de una persona puede entrar como una cuchillada en el estómago’, *che py'a kutyg iñe'ẽ*. Esa es la palabra que ‘traspasa el estómago’, la palabra razonable u oportuna, *ohasa che py'a* (V II, 134). Hacerse querer o robarle el corazón a alguien es ‘sacarle las entrañas o el estómago’, *aipy'a'a* (V II, 179).

Cuando se pierde el ánimo se dice *che py'a kañy* (V II, 135), o sea, ‘mi estómago se escondió’, o *ndache py'avéi* (V II, 135), ‘ya no tengo entrañas’. Quien prueba el amor, tiene motivos para ‘vestir su interior, para engalanar su estómago’, *aipórehe che py'a amonde* (V I, 162).

Vocabulario

Afectuosamente: che py'a guive, che py'a pyuhápe, añemoanga ra'u (V I, 135)
Amor o cuidado poner en algo: aipo rehe che py'a amonde (V I, 162)
Apretarse el corazón: che py'apy, che ñe'ãmbyka (V I, 178)
Apretura, aflicción: mby'a ekotevẽ, py'a angeko (V I, 178)
Enternecer el corazón: che py'a esanga, che py'a yku, che py'a ñepũ (V I, 352)
Penetrar el corazón: ahasa che py'a, aipy'a hasa (V II, 134)
Penetrar la razón que dice: che py'a kutug, aipy'a hasa (V II, 134)
Robar el corazón: aipy'ahu, aipy'a'a, aipy'ahuhu katu (V II, 179)

Tesoro

Che py'a áramo'i ahayhu: ámole superficialmente (T, 06)
Añembopy'a api pýu hayhúpa: se me entenece el corazón por su amor (T, 56)
Amar de corazón: che py'a guive ahayhu, che ãnga guive ahayhu (V I, 159)
Amor o cuidado poner en algo: aipo rehe che py'a amonde (V I, 162)
Tajeãnghuvog nde rayhúva ri: quiérome arriesgar por tu amor (T, 255)
Che py'a ai jepe ichupe, ha'e nache ambotári: aunque no le quiero mal, él no me quiere bien (T, 284)
Ambopy'a katupyry ichupe: hago que le ame (T, 285)
Ipy'a katupyry auau chéve: finge que me ama (T, 285)
Che py'a'i reĩmamo nde hegui nache mbopy'a guapy'i: el continuo amor que tengo no me deja reposar (T, 285)
Che py'a yku ichupe: ámole (T, 286)
y'a ty, py'a tyty: latidos de corazón, temor (T, 287)
Py'a totõi: latidos del corazón, estar turbado (T, 287)
Che py'a ovávo ahayhu: no le amo de corazón (T, 287)
Aipy'apysy: ganéle la voluntad, quiéreme bien (T, 291)
Añembopy'a ipýu: enternézcome (T, 303)
Che py'a jera guitekóvo: ando sosegado, desahogado (T, 335)
Che py'a esakãng ichupe: declaréle mi corazón (T, 370)

8.7 - La virginidad y la castidad

No he encontrado un término positivo en guaraní que sea equivalente a virginidad, virgen, inocencia, inocente, castidad, casto o casta, pureza, puro o pura y otros vocablos semejantes. Las expresiones donde se hace referencia tanto a la abstinencia completa, virgen, como a la abstinencia restricta de actividad sexual, ser casto o casta, son construidas en guaraní, como muchos de los términos en español, en base a la negación.

Eso sugiere que lo que se estaba negando, la práctica sexual, era anterior al ideal de reprimirla o restringirla. Obsérvese en los ejemplos abajo mencionados los marcadores de negación *ni*, *ndi*, *e'ỹ* y *ỹ*. Por otro lado, en su *Catecismo* Montoya se expresa positivamente, al responder “¿Qué cosa es castidad?”. Su respuesta: “limpieza de corazón, en pensamientos, palabras y obras” (C, 162). Montoya refleja en sus léxicos la mentalidad que tiene su origen en el medioevo europeo. El sexo es malo. Sitúa pues en el más alto grado la virginidad, que, en su práctica, es denominada castidad; le sigue la castidad en la viudez y, por último, la castidad en el interior del casamiento.¹³⁶

Vocabulario

Castidad del varón: ava kuña rehe tekuare'ỹháva, kuña mbotare'ỹma (V I, 240)
Casta mujer: kuña avapotasere'ỹma (V I, 241)
Castidad de la mujer: kuña ava rehe tekuare'ỹháva (V I, 241)
Castidad, estado de virginidad de la mujer: kuña marãne'ỹ eko, iñatõi ndave'ỹ eko, ikuarãva'eha (V I, 241)
*Cinta de amores*¹³⁷: aguasa pope (V I, 283)
Continencia del varón: kuña rehe apysavyre'ỹ, kuña rehe ñangarekuave'ỹ (V I, 262)
Virgen: ikuarãva'e, marãne'ỹ, imombupyre'ỹ, ava ri vyharãva'e, iñatõimbyre'ỹ (V II, 231)
Virginidad: marãne'ỹháva, ikuare'ỹha (V II, 231)

Tesoro

Aguasapope: cinta de amores de la manceba (T, 19)
Che rajy nimarãni: mi hija está virgen (T, 207)
Marãne'ỹ: virginidad, inocencia (T, 209)
Kuña marãne'ỹ: mujer virgen (T, 209)
Che reko marãne'ỹ: persevero en la virginidad (T, 209)
Ikuarãva'e, *ndikuárava'e*, *imbokuapyre'ỹ*: virgen (T, 326)

8.8 - La relación sexual

En el registro de Ruiz de Montoya, el acto sexual era legítimo sólo dentro del ‘casamiento’, *menda* (T, 220), y para la propagación de la especie (V I, 333), lo que el

¹³⁶ Curiosamente se escucha entre los hombres indígenas kaiová el comentario de que no hay armonía y estabilidad hoy día en las relaciones conyugales, supuestamente porque las mujeres ya no se casan virgen.

¹³⁷ “La cinta es símbolo de castidad; y cerca de los gentiles se usaba una ceremonia, que el marido antes de ayuntarse con la mujer le desataba él mismo esta cinta, dicha *caesto*, que vale correa. Cintas para atacar con dos herretes, son de seda o hiladillo, a diferencia de las de cuero, que se llaman agujetas” (Covarrubias, p. 314).

jesuita, conforme la terminología de la época, considera ‘débito conyugal’.¹³⁸ En su *Catecismo*, al tratar del “uso del matrimonio”, Montoya aclara que a los casados se les manda “que se amen y guarden la debida fe” (C, 96-97) y les advierte que el uso del matrimonio para el deleite es considerado un vicio¹³⁹ (C, 97). A ello conducen “el carecer del temor de Dios, dar oídos a los vicios, ver cosas malas, tener conversaciones deshonestas y tocamientos feos” (C, 97-98). Obsérvese que son los sentidos del oído, de la vista y del tacto, junto con las malas palabras y los malos pensamientos los que apartan las parejas de Dios (C, 101-102) y de su compromiso de procrear hijos y educarlos en la religión cristiana (C, 143).

Gran parte de las expresiones registradas por Montoya hablan del acto sexual como pecado, como algo malo. Así, *avy hese* es ‘pequé con él/ella’, entiéndase ‘tuve relación sexual’; *avy kuña rehe* es ‘pequé con mujer’ (T, 79); *guembo pýpe che moangaipa* significa ‘con su miembro (pene) pecó conmigo’; *amombug*, *amondorog*, *ambokua*, *amombochy* son expresiones usadas por ‘el hombre’ para decir que ‘abrió la mujer corrompiéndola’ (V I, 110); *ojokuaa ymã*, ‘ya se conocen desde hace mucho’, es traducido por Montoya como ‘han se conocido ya en buena y mala parte’ (T, 326). Las expresiones en primera persona sugieren que ellas eran respuestas de los y las indígenas a las preguntas del misionero, lo que probablemente ocurrió en la confesión auricular.

Otras designaciones del acto sexual se sirven de la anatomía masculina y femenina, como se verá oportunamente. Como en la Biblia, la unión de los cuerpos en la relación sexual está indicado en *moñepeteĩ oiko joayhúva ri*, ‘los que se aman son una sola carne’ (V II, 223).

Expresiones generales

Acostarse juntos: aipokohe (V I, 121)

El débito dar los casados (refiérese al débito conyugal, o sea, a la recíproca obligación de los cónyuges para la propagación de la especie): ovy mendára ojoehe (V I, 333)

El débito no dar los casados: ndovýgi mendára ojoehe (V I, 333)

Ojokuaa ymã: han se conocido ya en buena y mala parte, y los casados (T, 326)

¹³⁸ La expresión es del ámbito de la teología moral y se refiere a la obligación de complacer sexualmente al cónyuge.

¹³⁹ El “vicio”, según el *Diccionario de Autoridades*, es opuesto a la castidad.

Moverse en acto venéreo: ajerokua (V II, 101)

Tú y yo somos uno en amor: nde che meme joayhúva ri (V II, 221)

Unidos en amor: moñepeteĩ oiko joayhúva ri, ojojavete joayhu rehe (V II, 223)

8.8.1 - Expresiones referentes al hombre

El desear una mujer e intentar ganar su consentimiento aparece como ‘andar tras alguna mujer’ *aiko kuña rakykuéri*, ‘dejo expectante – de remojo’, *kuña amborumboru*, ‘la voy iniciando en el deseo’, *kuña amboakypota iko guitúpa* (V I, 166).

El estado de excitación del hombre es registrado como ‘alteración (endurecimiento) de la carne (pene)’, *taguyrõ* (V I, 156), *jyva tatã* (V II, 54); la eyaculación, por su parte, es como un transbordamiento o derramamiento, *oñehemba*, de la descendencia, *che ra’y*; lo que Montoya denomina ‘virtud generativa’ (V I, 148). Así, la impotencia del varón es indicada como un ‘no derramarse’, *oñehẽ’yva’e*, como una ‘ausencia, e’y, de alteración de la carne’, *jea’yroe’y* (V II, 45; T, 190). Cuando el hombre dice *che rapia anga epe* expresa que ‘siente placer en sus testículos’, que ‘le da gusto ser tocado en esa parte’ (V I, 286). Cuando él mismo manosea su miembro dice *ajapirog* (V I, 315).

Indicaciones más o menos neutras de la actividad sexual del hombre son ‘poseer’, *areko kuña*, ‘llegarse’, *avy hese*, *avy kuña rehe*, *avahẽ* o *aguahẽ ichupe*; ‘juntarse’ o ‘mezclarse’, *ajese’a hese* (V I, 257, B II, 76); y ‘conocer a la mujer’. Según las expresiones usadas por Montoya para traducir esa frase al guaraní, ‘conocer mujer’ significa ‘poseer’ o ‘llegarse’ (V I, 257). Ya *aikuaa kuña*, que literalmente se traduciría por ‘conocer mujer’, el jesuita traduce por ‘pecado con mujer’ (T, 325). Ambos tenores persisten en otra frase: *ojokuaa ymã*, donde se hace referencia a la ‘experiencia sexual de las personas casadas’, y al ‘conocerse en buena y mala parte las personas no casadas’ (T, 326).

Las demás expresiones resaltan el relacionarse sexualmente sin estar casado (V I, 159); el ser ‘mujeriego’, *kuñambotahára*, *kuñambotase* (V I, 161), *kuñambotase rairai* (V I, 239), lo que es considerado carnal y deshonesto (V I, 238); el ser ‘engañador’, al ‘echar a perder una doncella’, *amombochy*, *ambokua*, *ambosorog*, *amondorog* (V I, 330); ‘el forzar una doncella a mantener relación sexual con él’, *amombu*, *amombochy*, *ambokua*, *ambosorog hememboasýpe* (V II, 7). Nótese que los verbos usados en estos dos últimos casos son los

mismos, siendo que la última expresión refuerza la carga de violencia ya indicada en las expresiones anteriores. En éstas, el hombre ‘descompone, rasga, agujerea, rompe, quiebra’. En *ambosorog hememboasýpe*, él ‘rasga con dificultad, en medio de dolor’. A juzgar por las frases usadas por Montoya, parece que la relación sexual con una mujer virgen suponía violencia, como en *ahapypa’ũ mbeka* o *ahapypa’ũ mbovog*, ‘abro o corto sus entrepiernas’. El jesuita lo prefiere decir en latín: ‘*etiam deflorare virginem*’ (T, 354). *Mombug* es ‘hacer que reviente o suene’; *mondorog* es ‘hacer que se rompa’; *mbokua* es ‘hacer que se agujeree’; *mombochy* es ‘descomponerle a alguien’ (V I, 110). En todas estas expresiones, así como en *aimẽ’a*, ‘coger sexualmente’ (T, 218), es el hombre el agente de la acción; la mujer es paciente, como se verá más abajo. La expresión *amombochy kuña*, ‘corromper mujer aunque no sea doncella’, revela que, en el ámbito del habla, también el acto sexual con mujeres sexualmente experimentadas es descrito como acción violenta (T, 312). Sin embargo, la mayor parte de las expresiones que explicitan el acto sexual es traducida enfatizando la primera relación de la mujer, lo que muestra que la virginidad y dicha ‘violencia sexual’¹⁴⁰ afectaban sobre todo la vida de las mujeres (T, 226, 323, 254).¹⁴¹

Para el hombre, el casamiento era ‘conseguir’, *pysy*, ‘una cosa’, *tembi*, que se desea ‘poseer’, *guereko*. Ese es el sentido de *che rembirekorã aipysy* (V I, 240).

Vocabulario

Abrir la mujer corrompiéndola:
amombug, amondorog, ambokua,
amombochy (V I, 110)
Acostarse juntos: *aipokohe* (V I, 121)
Alcanzado andar de virtud generativa:
che ra’y oñehẽmba (V I, 148)
Alteración de la carne: *taguyrõ* (V I, 156)
Amancebado: *ava ijguasáva’e* (V I, 159)

Tesoro

Ijapeáramoñõte ajea’yrõ: no consumé el acto con mujer *intra vas* (T, 48)
Jea’yro’ỹva’e: impotente, y lo que toca a *semen, seminare*, etc. (T, 190)
Imarãnyva’ee’ỹ: está corrompida (T, 207, 208)
Aimẽ’a: coger, fornicar, S.. yo, su macho, la cogí (T, 218)

140 Levi Marques Pereira levanta la duda si de hecho se puede o se debe hablar en violencia en ese contexto. La violencia sexual es criminalizada también en los pueblos guaraní. Sin embargo la consumación de la relación sexual supone generalmente que la joven o la mujer indígena no ha recusado la seducción del hombre. Problematicando podría abrirse la posibilidad de la existencia de un código negociado sutilmente. Ese código coloca al hombre en un papel de dominación y de conducción del proceso y a la mujer en el papel de resistencia; lo que es fácilmente es interpretado como violencia por el código no indígena (Comunicación Personal).

141 Según los líderes avá guaraní del Paraguay, la violación es una falta grave. Al actor se le impone trabajo forzado en los rozados y sembradíos de la familia de la ultrajada. El castigo puede recaer sobre la víctima, cuando no se puede castigar directamente al culpado (Chase-Sardi, 1992, p. 86).

<i>Amigo de mujeres</i> : kuñambotahára, kuñambotase, kuña rehe nõ'ĩ tekuára (V I, 161)	<i>Amombúka kuña</i> : deflorare mulierem (T, 226)
<i>Andar tras alguna mujer</i> : aiko kuña rakykuéri, kuña amborumboru, kuña amboakypota iko guitúpa (V I, 166)	<i>Aipeka</i> : abrir y deflorare virgine (T, 266)
<i>Carnal, deshonesto</i> : kuñambotahára, kuñambotára ri tekuára, kuñambotase, mboropota (V I, 238)	<i>Aipeka kuña</i> : corromper virgen (T, 266)
<i>Carnal muy dado a mujeres</i> : poropotase rai, kuña ri tekuaraiai, kuñambotase rairai (V I, 239)	<i>Aipysy kuña</i> : cogí una mujer o pequé con mujer (T, 291)
<i>Conocer el varón a la mujer</i> : aguahẽ ichupe, areko kuña, avy kuña rehe (V I, 257)	<i>Amombochy kuña</i> : corromper mujer y aunque no sea doncella (T, 312)
<i>Desollar el miembro</i> : ajapirog (V I, 315)	<i>Amombug kuña</i> : deflorare virginem (T, 323)
<i>Echar a perder doncella</i> : amombochy, ambokua, ambosorog, amondorog (V I, 330)	<i>Aikuaa kuña</i> : he pecado con mujer (T, 325)
<i>Forzar doncella</i> : amombug, amombochy, ambokua, ambosorog hememboasýpe (V II, 7)	<i>Ojokuaa ymã</i> : han se conocido ya en buena y mala parte, y los casados (T, 326)
<i>Impotencia</i> : ñehẽe'ỹháva, jea'yroe'ỹ (V II, 45)	<i>Ahapypa'ũmbovog</i> : idem, etiam deflorare virginem (T, 354)
<i>Impotente varón</i> : aguyrõe'ỹ, jea'yroe'ỹ, oñehẽ'ỹva'e (V II, 46)	
<i>Yerto estar el miembro genital</i> : jyva tatã, che raguyrõ (V II, 54)	
<i>Llegarse o juntarse con mujer</i> : avy hese, avahẽ ichupe, ajese'a hese, areko (V II, 76)	
<i>Moverse en acto venéreo</i> : ajerokua (V II, 101)	

8.8.2 - Expresiones referentes a la mujer

El deseo de la mujer hacia el varón¹⁴² se expresa con *pota* o *mbota*, 'querer', como aparece en *avapotahára*, *avapotase*, *avapotarise*, *ava ri ñemombotarise* (V I, 161). Ya la continencia de la mujer o su apatía con relación a los hombres se indica diciendo que 'ella no tiene oídos atentos para el varón', *ava rehe apysavyre'ỹ*, que 'no le da atención al hombre', *ava rehe ñangarekuave'ỹ* (V I, 262).

142 Obsérvese en las aldeas guarani actuales que, pese al control, la mujer púbere muchas veces se relaciona sexualmente antes del consentimiento del padre y de la madre. Empieza así para ella una fase de transición, durante la cual busca "librarse" del control de los familiares. Esa etapa culmina, por lo general, con un relacionamiento firme que la sujeta a un hombre.

La que ya tuvo relación sexual es corrompida, agujereada, *ikuaráva'e*, reventada, *imombugipýra*, descompuesta, *mboaipýra*, no tiene virginidad, *imarãñva'ee'ỹ* (V I, 268), es usada, *che poru* (T, 319). Obsérvese que en todos esos ejemplos la mujer figura como sujeto pasivo. El activo es el varón (T, 226, 312, 319). Ella es activa cuando en la adolescencia, 'ella misma se agujerea', *oñembokua*, 'se descompone', *oñemombochy* (V I, 332). Cuando la mujer dice en guaraní 'el indio me cogió', *ava che pysy*, Montoya lo traduce por 'el varón pecó conmigo' (T, 291). La actividad sexual de la mujer aparece, como en el caso del hombre, enmarcado por la institución que la regulaba, la familia "cristiana" monogámica. Así, la mujer que vive con un hombre sin estar casada con él es una 'amancebada', *kuña ijaguasáva'e* (V I, 159).

Para la mujer, explica Montoya, casarse era 'conseguir macho'. Ello podía ser impuesto por la autoridad paterna, como deja ver el ejemplo *che membotahave'ỹ che ru chemomenda*, 'me casó mi padre por fuerza, con quien no deseaba por marido' (T, 218).¹⁴³

Vocabulario

Amancebada: *kuña ijaguasáva'e* (V I, 159)
Amiga de varones: *avapotahára*, *avapotase*, *avapotarise*, *ava ri ñemombotarise*, *ava ri tekuára* (V I, 161)
Continencia de la mujer: *ava rehe apysavyre'ỹ*, *ava rehe ñangarekuave'ỹ* (V I, 262)
Corrompida mujer: *ikuaráva'e*, *imombugipýra*, *imboaipýra*, *imarãñva'ee'ỹ* (V I, 268)
Echarse a perder la doncella: *oñemombochy* *kuñambuku*, *oñembokua* (V I, 332)

Tesoro

Che mombúka *ava che rekóvo*: defloróme, dice la mujer (T, 226)
Ava che pysy: el varón pecó conmigo, dice la mujer (T, 291)
Che mombochy: pecó conmigo, dice la mujer (T, 312)
Che membotahave'ỹ che ru chemomenda: casóme mi padre por fuerza (T, 218)
Che poru: dice la mujer, pecó conmigo (T, 319)

8.8.3 - Homosexualidad

La homosexualidad masculina es registrada por Montoya como *ava aky*, hombre no maduro, que en la jerga castellana equivale a 'amujerado' (T, 08). Otra denominación es *ava kuñaeko*, 'hombre con modos de mujer' (T, 08; B I, 135, 163). Entre los tupinambá, la práctica de la homosexualidad era aparentemente una conducta normal. Los indios-hembra,

¹⁴³ Cf. notas de los capítulos VI e VII.

según el estudio de Ronald Raminelli (2006, p. 26), montaban tiendas públicas para servir como prostitutas.

La expresión *che atukupe rupi che moangaipa*, ‘pecó conmigo por detrás’ (T, 74), puede ser tanto una referencia a la práctica de sexo anal entre heterosexuales u homosexuales masculinos. Ya *kuimba’e ojoehe ojomenõ* y *kuimba’e oñomenõ* se refieren al acasalamiento entre varones, traducido por Montoya como ‘pecado nefando’ (T, 218).

Tevi, ‘ano’, es otro término en base al cual se denomina la homosexualidad masculina y femenina, como en *ava tevíro*, ‘hombre somético’, *ambotevíro*, ‘lo hago un somético’, *che mbotevi*, me torna somético (T, 362, B II, 158, 198), y *kuña tevíro*, mujer somética (T, 362).¹⁴⁴

Curiosamente, Gabriel Soares, entre otros, registró que el término *tibíra* era aplicado a líderes espirituales que siendo hombres “servían de mujer” en los actos sexuales (Ap. Vainfas, 1999, p. 218).

La homosexualidad femenina es indicada claramente por una mujer al confesar que ‘tocándola a la otra hará con que ella llegue a tener polución’, *apoko kyña’ĩ rypyrimbo rehe* (T, 393). Es especificada también en expresiones como ‘mujer que se afeita los bellos del rostro’, *kuña ojeovamoatyrõaúva’e omboyi oanga* (T, 223), ‘mujer varonil’, *kuña kuimba’e* (V II, 226), ‘mujer que no tiene simiente de mujer o hijos e hijas’, *kuña membyra’yva’e* (V II, 80). Descripciones sobre “desvíos contra el orden natural” cometidos por indias tupinambá muestran algunas correspondencias entre los datos sobre grupos guaraní y sobre los referentes a los tupí del litoral. Según Ronald Raminelli (2006, p. 27), algunas mujeres “esquivaban contactos carnales con los hombres, viviendo un estricto voto de castidad. Dejaban, por consiguiente, las funciones femeninas y pasaban a imitar a los hombres, ejerciendo los mismos oficios de los guerreros: ‘Usan los cabellos cortados de la misma manera que los machos, y van a la guerra con sus arcos y flechas’. Cada hembra guerrera poseía una mujer para servirla, ‘con quien dice que está casada, y

144 La sodomía fue, probablemente, de todos los “desvíos de conducta” transformados en “errores de creencia” o herejía, el “pecado más repugnante”. El término designaba desde la masturbación hasta la bestialidad, pero fue sobre todo asociado a los “desvíos de la genitalidad”: el coito anal, el sexo oral y otros contactos *contra natura*. Algunos entendían la sodomía como penetración anal con eyaculación consumada, entre hombres (sodomía perfecta), y entre hombres y mujeres (sodomía imperfecta). Otros la explicaban como *homoerotismo*, o sea, como relaciones sexuales entre personas del mismo género, reconociéndose así, por lo menos en principio, que también las mujeres podían practicar ese pecado (Vainfas, 2006, p. 118-119).

así se comunican y conversan como marido y mujer”¹⁴⁵.

Vocabulario

Afeminado: ava kuña eko (V I, 135)
Amujerado: kuñaekóva’e, ava kuña eko (V I, 163)
Embarazarse el maníaco: che reví tupói (V I, 335)
Machorra hembra: kuña membyra’ÿva’e (V II, 80)
Puto: tevíro (V II, 158)
Somético (sodomítico): tevíro, teví (V II, 198)
Varonil mujer: kuña kuimba’e (V II, 226)

Tesoro

Ava aky hechag aguyjéi: los amujerados de buen parecer son para pocos (T, 08)
Ava kuñaeko: amujerado (T, 08)
Che atukupe rupi che moangaipa: pecó conmigo in verso ordine (T, 74)
Kuimba’e ojoehe ojomenõ, kuimba’e oñomenõ: pecar nefando (T, 218)
Kuña ojeovamoatyrõaúva’e omboyi oanga: la mujer que se afeita ensucia su alma (T, 223)
Añemombuka: provóqueme a ella, dice la india (T, 226)
Ambojea’yrõ: hacer que otro la tenga (T, 351)
Tevíro: somético (T, 362)
Ava tevíro: hombre somético (T, 362)
Ambotevíro:iqué con él así (T, 362)
Che mboteví: pecó conmigo (T, 362)
Kuña tevíro: mujer que padece esto (somética) (T, 362)
Apoko kyña’ĩ rypytimbo rehe: dice la india cuando toca a otra y la hace tener polución (T, 393)
Che motypytimbo che mbojarúvo: hízome tener polución retozando conmigo (T, 393)

8.8.4 - El orgasmo, la masturbación

El placer es registrado como algo ‘bueno, alegre, saludable’, *jerekua katu, horyviva’e, hesãingativa’e* (V II, 142). En el caso del orgasmo es el término, *he*, ‘sabroso’, el que sugiere una valoración positiva de esta experiencia, que, como será visto al tratar de la reproducción, aparece, sobre todo, estrechamente vinculada con la procreación. De modo que Montoya comenta la eyaculación del hombre como un transbordamiento, *oñehemba*, de su ‘virtud generativa’, *ta’y*, (V I, 148).

Membypu,¹⁴⁶ para la mujer, y *ra’ypu*, para el hombre, significan ‘orgasmo’ (T, 351). O sea,

145 Cf. también Luiz Mott. As amazonas: um mito e algumas hipóteses. In: Vainfas 1992, p. 33-57.

146 La mujer usa rara vez *che ra’y* por *che memby*, según Montoya (T, 220). Es probable

éste es el momento del acto sexual cuando revienta o suena, *pu.g*, la descendencia, *memby* o *ra'y*. Tanto el hombre como la mujer pueden tener orgasmo voluntario o involuntario. En este caso, la experiencia se da ‘durante el sueño’, *kéramo, képe*, o ‘de balde, sin más’, *ei* (T, 146), siendo que este último podría indicar casos de incontinencia, como en *che memby otiky ei*, ‘padecer destilación del semen’ (T, 220). Con ‘destilación involuntaria del semen por la mujer’ puede indicarse excreción del flujo vaginal (T, 220), desperdicio, *pyjere*, de la semilla (V I, 300). Otra expresión para ‘orgasmo involuntario es *che membypo che kéramo*, ‘mi hijo o hija salta mientras yo duermo’ (V I, 300).

La masturbación es una forma de llegar al orgasmo voluntariamente. Así, el hombre dice: ‘masturbándome, *ajepirog*, revienta o suena mi hijo, *ra'ypu*, llego al orgasmo’ (V I, 301), mientras que la mujer afirma: ‘tocándome sabrosamente, con placer, *ajepokohe*, revienta o suena mi hijo o hija, *che membypu*’. (V I, 300). La masturbación masculina aparece sobre todo como *jeapiro*, ‘desollar el miembro genital’ (T, 03, 226, 351), como ‘descubrir la cabeza del miembro’, *añeakuái ambopi jepepi*, ‘con intensiones de alcanzar el orgasmo’, *ñemboa'ypúvo* (T, 143). La mujer se masturba, *añemomembypu*, moviéndose como para llegar al orgasmo, *añemomembypugei*. Obsérvese que *ei* aquí no significa involuntario. Su sentido es más el de ‘desperdiciar semilla’, hacer que reviente o suene el hijo o la hija ‘fuera de las condiciones para procrear’ (T, 220). Otras expresiones son: *añemombúka*, ‘me provoqué el orgasmo’, (T, 226) y *peteĩ avati oñemombuka ko yvýpe*, que, según Montoya, en algunas regiones las indias la solían usar por polución (T, 226). Si *avati*, maíz, significa aquí ‘espiga de maíz’, la expresión puede referirse a un instrumento usado por la mujer para masturbarse.

En *che momembypu*, ‘me hizo tener polución’, consta el interés del compañero en hacer que la mujer llegue al orgasmo (T, 220). La frase puede indicar también una relación homosexual entre mujeres, puesto que *memby* es término exclusivamente femenino. La masturbación es objeto de investigación en el confesionario. El confesor pregunta al indígena ‘si se ha provocado la polución’ (T, 03), lo que está en sintonía con la instrucción de manuales de la época, donde se instaba a los confesores a preguntar si la persona pecó con tentaciones deshonestas consigo mismo, si tiene retratos, prendas o memorias de quien ama lascivamente, si tuvo gusto y complacencia de los pecados pasados o de sueños torpes, etc.

que se trate de equívocos o malentendidos del autor, pues *ra'y* es de uso exclusivo del varón.

Eyacular en cuanto ‘derramar, tener polución y tener destilación’ no es exclusiva al hombre (V I, 3000). *Typytimbo* se toma por ‘polución de la mujer’, pero también por ‘enturbiar el semen y echarlo’ (T, 393). En *che rypytimbo katu che mē che ri ovygamō*, ‘seminé’ (T, 392), la mujer dice ‘mi esposo me ha llevado a la polución al tratar de mí sexualmente’. La frase señala la consumación del acto sexual. El hombre puede expeler el semen dentro de la vagina o fuera del cuerpo de la mujer, expresándolo en este caso como *ijapeáramo ñōte ajea’yro*, ‘derramé mi hijo sobre la superficie’, dice el hombre (T, 48, 146). Lo mismo se observa en ‘derramar fuera del vaso natural’, *ajea’yro hova pype ñōte, i’apeáramo ajea’yro* (V I, 300). Aparentemente, la expresión *ahovapy echag*, ‘mirar por dentro de la cosa’, no combina con *seminare extra vas*¹⁴⁷ (T, 395), pues en cuanto las frases en guaraní y castellano sugieren ‘profundidad e interioridad’, *py*, su equivalente en latín, *extra vas*, sugiere ‘exterioridad y superficie’. Cuando el hombre eyacula dentro del vaso natural de la mujer, *intra vas*, el guaraní lo registra como *ajea’yro ikuára pype*, ‘eyacular dentro de la vagina’, y como *kuña membyra upápe aña’yro*, ‘eyacular donde reposa el hijo o la hija de la mujer’ (V I, 300). Como se verá al tratar de la reproducción, la expresión *membypu* está relacionada con *memby rypy’a*, ‘líquido cuajado que contiene el hijo o la hija de la mujer’.

Vocabulario

Derramar costillicidio: *che ra’y tyky* (V I, 300)
Derramar, desperdiciar (puede referirse a semen): *amombuka, aipyjere* (V I, 300)
Derramar fuera del vaso natural:
ajea’yro hova pype ñōte, i’apeáramo ajea’yro (V I, 300)
Derramar intra vas: *ajea’yro ikuára pype, iñyvĩime aña’yro, kuña membyra upápe aña’yro* (V I, 300)
Derramar, tener polución durmiendo: *che ra’ypu che kéramo, otyky ei che kehápe* (V I, 300)
Derramar, tener polución no voluntaria: *che ra’ypugei, che ra’y osēmbei* (V I, 300)

Tesoro

Ajapiro: desollar la cabeza; tómasse también por desollar el miembro genital (T, 03)
Erejeapiro panga: ¿te has provocado la polución? (T, 03)
Ajeapirógui ñemboa’ypívō: tener polución voluntaria (T, 50)
Añeakuái ambopi jepepi: desollarse como para tener polución (T, 143)
Oñehẽ ei che ra’y: tener destilación o polución involuntaria (T, 146)
Añohẽ che ra’y: *seminare intra vas* (T, 146)
Añohẽ che ra’y ijape áramo ñōte: *seminare extra vas* (T, 146)
Amombuka che ra’y: tuve polución voluntaria (T, 226)
Añemomembypu: tener polución (T, 220)

147 El *seminare extra vas*, ‘coito interrumpido’, fue una medida contraceptiva (T, 146), por no querer “cargarse de hijos”, como consta en la argumentación de un confidente del “viejo mundo” a su confesor. El orden era eyacular en el “vaso ordinario”, eyacular fuera del “vaso natural” era pecar de sodomía incompleta.

Derramar, tener polución no voluntaria la mujer: añemombuka ei, opuge che memby, che membypo che kéramo (V I, 300)

Derramar, tener polución voluntaria la mujer: ajepokohe guiñemembypúvo, che ae añemomembypu, amombuka che memby guijepokóka (V I, 300)

Derramar, tener polución voluntaria el varón: ajea'yro'e, ambopu che ra'y, añembojea'ypu, ajepirog guijea'yrõmo (V I, 301)

Desollar el miembro: ajapirog (V I, 315)

Che momembypu: hízome tener polución (T, 220)

Añemomembypugei: moverse a polución y tenerla (T, 220)

Che memby otiky ei: padecer destilación del semen, usa rara vez la mujer (che ra'y) por (che memby) (T, 220)

Peteĩ avati oñemombuka ko yvype: en algunas partes lo suelen tomar las mujeres por polución (T, 226)

Añemombúka: provóqueme a ella, dice la india (T, 226)

Che ra'y pug: tener polución (T, 323)

Ikua pype ajea'yrõ: seminare intra vas (T, 325)

Ikua rova pype ñõajea'yrõ: seminare extra vas (T, 325)

Ta'ypu: polución (T, 351)

Che ra'ypu: destilo el semen (T, 351)

Añembojea'yrõ: tener polución (T, 351)

Ambojea'yrõ: hacer que otro la tenga (T, 351)

Che ra'ypu che képe: tener polución durmiendo (T, 351)

Ajea'yrõ ikuára pype: seminare intra vas (T, 351)

Ajea'yrõ yvy'imẽ, imembyra upápe, añea'yrõ kuña rapypy rova pype ñõte, hovape pype ñõte, ijape áramo ñõte: seminare extra vas (T, 351)

Che ra'ypugei: destilación o polución no voluntaria (T, 351)

Che rytymbo otyky: salióseme el semen (T, 392)

Che ra'y otyky: tuve polución (T, 392)

Che rypytimbo katu che mẽ che ri ovygamõ: seminé (T, 392)

Typytimbo: se toma por polución de la mujer, enturbiar el semen y echarlo (T, 393)

Ahovapy echag: mirar por de dentro de la cosa, seminare extra vas (T, 395)

8.9 - La ausencia y la añoranza

Techaga'u es el 'deseo', *ga'u*, de 'ver', *techa*, lo ausente (T, 375). La ausencia es 'no estar en casa', *ogpyre'y*, (V I, 200), es como el 'rastreo', *takykue* (T, 356). Así, 'llorar al ausente' es *ahakykue rapirõ* (T, 356), y una forma de marcar el tiempo transcurrido desde que el ser

querido se ha marchado es observar que ‘se han vuelto a levantar las ramas que pisó’, *iñapichatĩ hakykue* (T, 356). ‘Quien se queda solo o sola’, *irũe ’y, peteĩngatu’i, año’ĩ che rekoháva*, (V II, 197), experimenta el transcurrir del tiempo como algo malo y dice: *nde hóre ára аваete chéve*, ‘cuando me dejas sólo, el mismo día me causa temor’ (T, 9), *nde hóre ára ipichyvy*, ‘después que te fuiste me ha hecho triste día o tiempo’ (T, 292).

La persona ausente ‘se asoma a la memoria o imaginación como en una visión’, *ha’uha’u ahẽ rechakague*, (V II, 176). La ausencia del ser querido es sentida como ‘perderse’, *nde rehe che akañy* (T, 88), como ‘tener dividido el corazón o el estómago’, *che mbopy’aeta nde rue’y* (T, 285).

‘Añorar y recordar’ la persona ausente, *ahechaga’u* (V I, 119-120, 309) puede ‘tornar blancos los ojos de quien lamenta la ausencia’, *che resatĩ hechaga’úvagai* (V I, 309), puede hacer que una persona ‘dirija su mirada de una dirección a otra’, *che resajasaja*, ‘como si así consiguiese ver el ser añorado’, *a’u nde rechaga’úvagai* (V I, 311). Puede ser también que por ‘esperar se le apenen los ojos’, *che resakoiupa aikotevẽ ha’arõmo* (V II, 133). El ‘recordar ininterrumpidamente’ es *nache ma’endu’a pa’úi* (V I, 119-120), ese recordar es como una empalizada sin grietas. ‘No apartar la memoria’ de quien está ausente es como ‘no apartar el alma de él o de ella’, *ndache remimo’ãi ri nde hegui*, (T, 163). Entonces, uno ‘no consigue dormir’, *nda kéri*, (T, 163), ‘no logra descansar’, *nache mombytu’úi* (T, 303).

Quien añora ‘ve lejos’, *mombyrýgui ahechagi*, ‘ve sin ver’, *ahecha anga’u* (V I, 330); y si la persona añorada es un ser querido dice: ‘echo menos su amor’, *ahechaga’u che rayhu* (V I, 332). Otro órgano que expresa el sentimiento provocado por la ausencia es el estómago. La melancolía, por ejemplo, es ‘hacerse estómago’, *ñemomby’a*, es ‘tener estómago con alma’, *py’a angeko* (V II, 90). El deseo de volver a ver la persona ausente es como ‘tener sed el alma’, *che ãnguhéi*, (T, 38). Es un deseo tan fuerte que ‘agota el aliento’, *che pytupa nde rechage’yma*, (T, 301), y que ‘perdura hasta la muerte’, *nde rechaga’u aromanõ*, (T, 342). Así, el ‘reencuentro’ trae consigo ‘descanso y recuperación del aliento’, *pytuhẽ nde rechaka*, a quien sufría con la ausencia (T, 301).

El gran amor puede subsistir a la ausencia, lo que se expresa en *ndéi iñemokunu’ũsãiramo rangẽ*, ‘aún no ha perdido el cariño’ (T, 107), y puede hacer que la persona que sufre ese amor salga en pos de la otra y la visite. Entiendo que ese puede ser uno de los sentidos de *nde rayhu rasygui aju nde rechaka*, ‘por el gran amor que te tengo vengo a verte’ (T, 131).

Vocabulario

Acordarse mucho de lo que se ama:

ahechaga'u, ahechanga'u porara, nache ma'endu'a pa'úi, nache hechaga'úi pa'úi guitekóvo (V I, 119-120)

Ausencia: tyve'ýma, oimēne'ýma, che rogpyre'ý, ogpyre'ý, hakykue (V I, 200)

Ausentarse de repente: aha viari, akañy viari (V I, 200)

Desear ver ausente: ahechaga'u, che resatí, hechaga'úvagai (V I, 309)

Deseo tener mucho de ver: che resajasaja a'u nde rechaga'u, nde rechaga'úvagai (V I, 311)

Echar de ver de lejos: mombyrýgui ahechagi, ahecha anga'u (V I, 330)

Echo menos su amor: ahechaga'u che rayhu (V I, 332)

Melancolía: ñemomby'a, pichyvy, py'a angeko (V II, 90)

Melancolía tener: añemomby'a, che rui guitúpa, che py'a angeko (V II, 90)

Pena tener esperando alguno: che resakoiupa, aikotevẽ ha'arõmo (V II, 133)

Representarse el ausente a la memoria o imaginación: ha'uha'u ahẽ rechakague (V II, 176)

Soledad del que está solo: irũe'ý teko, peteĩngatu'i teko, che año'ĩ che rekoháva, oapĩmo teko (V II, 197)

Solo andar: che año aiko, oapĩmo aiko, nache irũi, che irũe'ý guitekóvo (V II, 197)

Solo quedarse: che año apyta, che año peteĩ aĩ, che irũ ndipóri guipytaóvo (V II, 197)

Tesoro

Nde hóre ára avaete chéve: cuando me dejas sólo, el mismo día me causa temor (T, 9)

Che ãnguhéi hechaka: deseo tengo de verlo (T, 38)

Nde rehe che akañy guitekóvo: ando perdido por que me dejaste (T, 88)

Ndêi ñemokunu'ũsãiramo rangẽ: aún no ha perdido el cariño, como el que llora por haber perdido a sus padres o cosa que amaba (T, 107)

Nde rayhu rasýgui aju nde rechaka: por el grande amor que te tengo vengo a verte (T, 131)

Ndache remimo'ãi ri nde hegui: no aparto mi memoria de ti (T, 163)

Che remimo'ã ireĩmamo nde hegui ndakuendakuéri: la continua memoria de ti no me deja dormir (T, 163)

Che mbopy'aeta nde rue'ý: tu ausencia me tiene dividido el corazón (T, 285)

Nde hóre ára ipichyvy: después que te fuiste me ha hecho triste día o tiempo (T, 292)

Che pytupa nde rechage'ýma: estoy penado por verte (T, 301)

Che pytuhẽ nde rechaka: descanso en verte, he cobrado aliento con tu vista (T, 301)

Nache mombytu'úi nde rechage'ý: el no verte me tiene con cuidado (T, 303)

Nde rechaga'u aromanõ: muero con deseo de verte (T, 342)

Che rechaga'u ogueromanõ: murió con deseo de verme (T, 342)

Nde rechaga'u orogueromanõ: morimos por verte (T, 342)

Takykue: ausencia (T, 356)

Ahakykue rapirõ: llorar al ausente (T, 356)

Iñapichatĩ hakykue: hanse vuelto a levantar las ramas que pisó (T, 356)

Aikotevẽ nde rechakaguãma: estoy perdido por verte (T, 369)

Techaga'u: compuesto de *techa*, 'ver', y *ga'u*, 'deseo'; desear lo ausente (T, 375)

Oroechaga'u porara: tengo deseo de verte (T, 375)

8.10 - El desamor y el rompimiento del vínculo

El fin de un relacionamiento y el desamor han sido registrados por Montoya, de forma positiva, con *-sãi*, ‘apartar’, como en *kunu’ũsãi*,¹⁴⁸ ‘pasarse el tiempo del cariño’ (T, 107), con *-poi*, ‘largar’, como en *ahayhupoi*, con *-reja*, ‘dejar’, como en *ahayhureja*, con *-pa.v*, ‘terminar’, como en *che hayhupávi*, con *-kañỹ*, ‘perder’, como en *hayhukañỹ* (V I, 135) y como en *amokañỹ iñambotahaguéra* (T, 88), con salir, *-jei*, como en *che hayhu porarakue ojei katu* (T, 317).

De forma negativa, el desamor se expresa con el verbo ‘amar’, *hayhu*, y ‘estar aficionado’, *akatusa*, más los marcadores de negación *e’ỹ*, *ndipóri*, *nache – i* como en *ndahayhuvéi* (V II, 135) y *ndache porayhúvi* (T, 139), ‘ya no lo/la amo’, *che akatusa katue’ỹete hese*, ‘en ninguna manera le tengo afición’, *che ri akatusaháva ndipóri*, ‘no hay motivo para que se aficione de mí’, *che ri ndipóri akatusahára*, ‘no hay quien se aficione de mí’, *nache akatusávi hese*, ‘no le tengo afición’, *nache mboakatuái hese*, ‘no me amaño a quererle’ (T, 14). Siguiendo esta lógica, ‘el desamor’ es *porayhuve’ỹ* y ‘la persona desamorada’ una *porayhuve’ỹ jára* (T, 139).

Quien deja de amar ‘saca su alma de la otra persona’, *añangeru nde hegui* (T, 37), ‘la desecha de su memoria’, *amokañỹ che ma’endu’ahávagui* (T, 99), ‘aparta su estómago o corazón de su amor’, *aipepy che py’a nde rayhúvagui* (T, 268, 285), ‘vive para ella sin el estómago o corazón blando’, *che py’a ykue’ỹme aiko ichupe* (T, 286).

La falta de correspondencia en el amor está registrada en *che a’e jepe hese noñemboa’ei chéve*, ‘aunque soy afable para con él, él no es afable para conmigo’ (T, 17). Nótese que según el castellano es la mujer quien está hablando. Otras frases son *che guayhu kuaa ndoakatúi hese*, ‘no tiene estima del amor que le tengo’ (T, 139), y *ndihúvi che rayhu, che rayhu hese ndoakatúi*, ‘no me tiene amor’ (T, 139).

El relacionamiento que cayó en crisis es marcado por el ‘enfado hacia el compañero o la compañera’, a’e pavi hese, por el ‘fin de la afición’, ija’e pavi che rehe, (T, 17), por el ‘maltrato’, aivetei che rereko (T, 23) y areko aiví (T, 24), por ‘peleas o riñas’, che akaramo’i nda hayhúvi (T, 162). El ‘áspero trato’, o sea, el ‘amargor del estómago’ del compañero o de la compañera provoca infelicidad en el relacionamiento y hace que la

148 *Amokunu’ũsãi* indica, además de ‘despecho’, ‘apartar del cariño o regalo’, *kunu’ũ*, (V I, 318).

parte ofendida se aparte de la otra, ipy'a rov nache mbovy'ári irũnamo (T, 287).¹⁴⁹

Vocabulario

Destetar, apartar del regalo:

amokunu'ũsãi (V I, 318)

Perder el amor: ahayhupoi, ahayhureja, che hayhupavi, ndahayhuvéi, che hayhukañy, ahayhúiri (V II, 135)

Perder la afición: poroambotahague okañy che hegui, nache a'evéi, che a'epa hese, che a'úi ichugui (V II, 135)

Solo quedarse: che aña apyta, che aña peteĩ aĩ, che irũ ndipóri guipyta'vo (V II, 197)

Tesoro

Che akatua katue'ỹete hese: en ninguna manera le tengo afición (T, 14)

Che ri akatuaháva ndipóri: no hay causa para que se aficione de mí (T, 14)

Che ri ndipóri akatuahára: no hay quien se aficione de mí (T, 14)

Nache akatuávi hese: no le tengo afición, no me llevo con él (T, 14)

Nache mboakatuái hese: no me amaño a quererle (T, 14)

Che rereko aivẽ'ỹramo pa'e: esto fuera si me estimara (T, 24)

Che a'e jepe hese: aunque soy afable para con él (T, 17)

Che a'e pavi hese: estoy ya enfadado de él (T, 17)

Noñemboa'úi chéve: nos es afable para conmigo (T, 17)

Ija'e pavi che rehe: se le ha acabado la afición que me tenía (T, 17)

Aivetei che rekóni: muy malamente me trata (T, 23)

Aivetei che rereko: apretadamente me trata (T, 23)

Añangeru nde hegui ko'ýte: ya no te amo más, saqué mi alma o amor de ti (T, 37)

Añeãngeru piche ra'e: ¿pues había de dejar de amarle, había de quitar yo mi alma de él? (T, 37)

Amokañy iñambotahaguéra: perdí la afición (T, 88)

Amokañy mburu che ma'endu'ahávagui: Lo he desechado de mi memoria (T, 99)

Kunu'ũsãi: pasarse el tiempo del cariño (T, 107)

Porayhuve'ỹ: desamor (T, 139)

Porayhuve'ỹ jára: desamorado (T, 139)

Porayhu'ỹva'e, ndache porayhúvi: soy desamorado, ndaporayhúvi: no amo (T, 139)

149 Levi Marques Pereira (2004, p. 263) observa especialmente en las aldeas kaiová que las comunidades adjudican, en última instancia, al hechizo, a la rabia y al chisme los casos de separaciones de matrimonios, de violencia y agresiones. Esos comportamientos antisociales son moralmente reprobados por los grupos guaraní actuales, por impedir la realización de fiestas, caracterizadas por momentos de aproximación y comunión.

Ahayhu poi: déjole de amar (T, 139)
Che guayhu kuaa ndoakatúi hese: no tiene estima del amor que le tengo (T, 139)
Ndihúvi che rayhu, che rayhu hese ndoakatúi: no me tiene amor (T, 139)
Che akaramo'i nda hayhúvi: la causa porque no le amo es que me riñe (T, 162)
Añemomarãnde'e nde rayhuve'ỹmo: ya no te amo más (T, 209)
Aipepy che py'a nde rayhúvagai: apártome de tu amor (T, 268)
Che py'a'i nde hegui: he apartado de ti mi amor (T, 285)
Che py'a ykue'ỹme aiko ichupe: no le amo (T, 286)
Ipy'a rov nache mbovy'ári irũnamo: su áspero trato me hace desviar de él(T, 287)
Che hayhu porarakue ojei katu: la pasión del amor que le tenía se me quitó ya (T, 317)

8.11 - Sexo y religión

En los tópicos anteriores ya se ha mostrado la interferencia de la religión del conquistador en la vida sexual y erótica de los pueblos guaraní. Me atengo aquí a algunos ejemplos.

Aunque el matrimonio haya sido concebido como “medicina contra el pecado deshonesto” (C, 141), lejos de inmunizar el pecado, en la época reduccional, él fue el lugar o la institución de donde los misioneros recogieron sus argumentos más fuertes para caracterizar de inconstante el alma indígena.¹⁵⁰ Una de las batallas más cruentas que enfrentaron los misioneros en su misión fue en el ámbito de la sexualidad. En ese sentido, al relatar sobre la Reducción de la Encarnación, Montoya (1892, p. 208) escribió que “el deseo comunicado de Dios les incitaba [a los indígenas] a recibir el yugo, la inconstancia los detenía, y el deseo de vivir a su brutal modo, cargados de mujeres, embarazo común, los arredraba”; o sea, los detenía a convertirse.

Consideraciones positivas o neutras sobre sexualidad aparecen apenas en el ámbito de la familia “cristiana” monogámica. Pero aún ahí las restricciones son muchas. Todavía dentro de la lógica de usar el casamiento para remediar la brutalidad indígena, merece comentario la costumbre que tenían los misioneros de casar sus seguidores en temprana edad. Como el

¹⁵⁰ Más datos al tratar la fase de la madurez física.

propio Montoya registró, era uso casarlos al cumplir la “edad suficiente”,¹⁵¹ para que “la carencia de ese remedio no los perjudique”. Él relata como transcurrió el casamiento de una doncella “de muy buenas prendas” con un joven casto, ambos devotos de la Virgen de la Encarnación. El casto joven le habría dicho a su novia: “Si gustas de concurrir a mi determinación, conoceré que me amas, y que de veras me has escogido por esposo, sabrás que mi deseo es de conservar la limpieza de mi cuerpo para que mi alma se conserve pura; yo no he llegado a mujer y deseo no perder esta joya; si te place de que como dos castos hermanos vivamos hasta acabar la vida, será para mí la mayor muestra que me puedes dar de que me amas; ya has oído lo que los padres nos dicen de la limpieza, su hermosura y premio”. Y el novio contrapone a eso “la fealdad del vicio” de entregarse a los placeres sexuales, que “como a locos trae desenfrenados a los que en él se embeben” (1892, p. 210). El episodio ilustra bien la frase ‘el débito no dar los casados’, *ndovýgi mendára ojohe* (V I, 333); o sea, la abstinencia voluntaria del deber de cohabitar y procrear.

En páginas anteriores ya ha sido mencionado que el “uso del matrimonio” para el deleite era considerado un vicio¹⁵² por Montoya (C, 97). Lo que según él se podía evitar

151 El joven jesuita José Manuel Peramás (1732-1793) registró más de un siglo después que “los misioneros aconsejaban a los padres que al cumplir un hijo los diecisiete años le buscasen una digna esposa; y que las hijas, una vez cumplidos los quince, les buscasen un marido” (Peramás, 1946, p. 63). Siendo la edad canónica 14 para los varones y 12 para las mujeres, los jesuitas recibieron críticas por “retardar demasiado los casamientos entre sus feligreses, con peligro inminente de lascivia, en el ínterin, a causa de los apetitos de la naturaleza” (Peramás, 1949, p. 64). El motivo del “retardo” probablemente fue la costumbre guaraní de “desposar niñas”, como fue comentado al tratar de las edades de la vida. Al respecto, Pedro de Oñate, en su carta de 1616, registró que los Paraná de la reducción de San Ignacio Guasu desposaban a las niñas, antes que tuviesen uso de razón (Cortésão I, 1951, p. 83-85).

152 Ya en la iglesia primitiva el casamiento era considerado en sí mismo malo. Para Pablo mejor sería a un hombre “no tocar en mujer”; pero, “para evitar la fornicación”, recomendaba que “cada uno tenga su mujer y cada una tenga su marido” (Rm. 7:1-2). Ya según San Jerónimo, el casamiento era “forzosamente fornicador”. Así, el marido se tornaba adúltero cuando amaba su esposa “con algún calor” (Duby, 1981, p. 31). En la Edad Media, una vez asegurada la descendencia, la pareja era exortada a no más relacionarse sexualmente (Flandrin, 1982, p. 121). Montoya parece vincularse a esta costumbre medieval al considerar “vicio” o “pecado” la búsqueda del placer en el matrimonio, pues, como es sabido, entre los siglos XVI y XVII, en Europa, empezaban a soplar vientos nuevos sobre el discurso de la sexualidad conyugal: “ya no se les consideraba pecadoras a las parejas que procuraban apenas unirse como marido y mujer, desde que no impidiesen la procreación” (Almeida, 1995, p. 77). O sea, el placer por el placer continuaba siendo totalmente condenable. Mas el placer que llevase a la procreación, que no contrariaba jamás las virtudes procreativas, era permitido (Del Priore, 1995, p. 146).

reprimiendo los sentidos (C, 101-102), pues son ellos los que inducen a los deseos prohibidos. Bajo “fornicación” y “adulterio”, entre otras entradas, constan de forma aún más clara la asociación entre relación sexual y ‘pecado’, *angaipa*, en las reducciones. El adulterio es un pecado sexual cometido por ‘personas casadas’, *mendaréra*, y consiste en ‘unirse’, *omemoñoirũhára*, sexualmente a otra persona que no sea el marido o la esposa (V I, 133). Así, en hablando de la mujer adúltera se dice que ella, siendo casada, ‘peca con un hombre’, *ava rehe*, mientras al hablar del hombre adúltero se dice que él peca ‘con quien no es su esposa’, *guembirekoe’ỹ rehe*, ‘colocando en el lugar de su esposa una otra’, *guembireko moñemõiva’e* (V I, 133), que entonces se torna su ‘concubina’, *ñemõi* (V I, 248).

En el *Catecismo*, en el sexto mandamiento – “no fornicarás” – fornicación consta como ‘querer tener relaciones con quien no se está casado o casada’, *revygise nemendahaguere’ỹma rehéne* (C, 11). Semejantemente, el noveno mandamiento - “no desearás la mujer de tu prójimo” - consta como *ndereñenombatarise nemendahaguere’ỹma rehéne* (C, 12). Como en el Evangelio, Montoya apunta que no sólo el acto sexual consumado es un pecado. Lo son también los malos pensamientos, cuando uno “se propone cumplirlos o se deleita en ellos” (C, 96). El amancebamiento es otra forma de sexo ilícito. El término diferencial aquí es *aguasa*¹⁵³ (V I, 159), que significa ‘manceba’ (T, 19), ‘mujer experimentada’ (Peramás, 1946, p. 64). Según este cronista de la misión, que conoció las reducciones en su fase más opulenta, la manceba era tomada y dejada fácilmente por los hombres. Por fin, era ilícito casarse el padre con la hija, el hermano con la hermana. El abuelo con la nieta, el padrino con la ahijada, varón o hembra con su prima hermana o sobrina (C, 143-144). Como ya se ha apuntado al estudiar la reproducción, la gente guaraní era mucho más rigurosa que las leyes canónicas en cuanto a las relaciones prohibitivas con parientes consanguíneos. En su *Conquista Espiritual*, Montoya frisó que casos de incesto eran poco comunes,¹⁵⁴ al contrario de los europeos, quienes mantenían “acceso carnal” con madre e hija, con dos hermanas, con tías y sobrinas y otras parientas.¹⁵⁵ Por otro lado, los guaraní eran poco ortodoxos en la relación con parientes no consanguíneos. Montoya cuenta en su carta de 1628 que ellos se casaban con dos mujeres hermanas entre sí y con la viuda de su hermano, aún cuando ésa era la hija o la madre de su

¹⁵³ Actualmente el término es peyorativo y poco usado en las aldeas kaiová.

¹⁵⁴ Ruiz de Montoya, 1892, p. 49. Más datos en Soares, 1987, p. 96-112.

¹⁵⁵ Cabeza de Vaca, *ap.* Laterza, 1995, p. 75, nota 2.

propia mujer (Cortesão I, p. 267-268).

El verbete ‘bestialidad’, *pecado contra natura*, al ser vertido al guaraní se explica como ‘sexo anal’, *tevíro*, y como ‘homosexualidad masculina’, *kuimba’e ñomoangaipa joguereko* (V I, 212). “Natural”, subentiéndose pues, sería el coito intravaginal. Pecados menos graves serían el ‘jugar’, *ambojaru*, ‘maliciosa’, *ai*, y ‘deshonestamente’, *avaete*, con mujer, engañándola (V I, 223); esos, aparentemente, no eran considerados contra la naturaleza.

La mujer que da su cuerpo a todos es ‘hábil para pecar’, *tetirõ*,¹⁵⁶ ‘da de balde su cuerpo a todos’, *oñeme’ẽngei pavẽ upe*, ‘vive en pecado y es estopín de pecado’, *pavẽ’i angaipahámo oiko* (V I, 292).

La ‘fornicación’, *menõ*, *ñemenõ*, es un pecado sexual entre personas no casadas. Los vocablos en guaraní traen el sentido de ‘poseer’, *che rereko*, *herekohague*, *che rerekohague*; de ‘burlarse’, *avy hese*, de ‘tener mujer’, *areko kuña*, de ‘convivencia’, *aiko hese*, de ‘pecado’, *che angaipa hese* (V II, 8). El hombre fornicario y la mujer fornicaria son personas ‘predispuestas’, *se*, a la fornicación, y ‘desean’, *pota*, practicarla (V II, 8). El amor ilícito figura como ‘pecado de carne, pecado sucio’, *angaipa ky’a*, ‘pecado practicado con mujer’, *menõ*, *kuña rehe che angaipa* (V II, 129).

Vocabulario

Tesoro

Adúltera mujer:¹⁵⁷ *kuña mendaréra angaipa ava rehe, omemoñoirũhára* (V I, 133)

Adulterio: *mendaréra angaipáva* (V I, 133)

Adúltero hombre: *ava guembirekoe’ỹ rehe ñangaipáva’e, guembireko moñemõiva’e* (V I, 133)

Allegarse a la mujer: *avy kuña rehe* (V I, 158)

Amancillar: *mombochy, amomarã* (V I,

Che rereko meguã che avykývo: *afrentóme tratando de mí* (T, 11)

Imarãnyva’ee’ỹ: *está corrompida* (T, 207, 208)

Amomeguã kuña: *eché a perder, corrompí la mujer,iqué con ella* (T, 219)

Mborayhuvai che mondy, mboropotarai che mondy: *el amor deshonesto me abraza* (T, 227)

Peñeguahẽramo teko ory angau upe peñeme’ẽnga, Tupã penemoe’õ [pemoe’õ]

¹⁵⁶ El término guaraní no poseía interiormente ese significado.

¹⁵⁷ En cuanto a la seducción entre personas adultas, obsérvese en aldeas kaiová que al mirar en los ojos de una mujer casada, el hombre puede indicar su deseo de seducirla. También entablar conversación con ella en ausencia de su marido puede adquirir esa connotación. Lo prudente es portanto que, pasando en frente a la casa de una mujer cuyo marido está ausente, el hombre no se detenga ni intente, mucho menos, charlar con la señora. El transfondo de actitudes como éstas probablemente es el mito de “Nuestro Padre”, “Nuestra Madre” y “Papa Réi” o “Mba’ekuaa”. En él, este último practica adulterio con “Nuestra Madre”, estando “Nuestro Padre” ausente.

159)

Amancebarse los casados: mendaréra
oñomboaguasa (V I, 159)

Bestialidad, pecado contra natura:
angaipa ijavaete, tevíro, kuimba'e
ñoangoaipa joguereko (V I, 212)

Burlarse con mujer deshonestamente:
ambojaru ai kuña, ambojaru avaete (V I,
223)

Comblezas (concubina): ñemõi (V I, 248)

Dar su cuerpo a todos la mujer: tetirõ
rehe iñangaipa, oñeme'engei pavẽ upe,
pavẽ'i angaipahámo oiko (V I, 292)

Fornicación: menõ, morenõngáva, kuña
rehe vyka, herekohague,
imoangaipahague (V II, 8)

Fornicación de mujer: ñemenõngáva, che
ri vykague, che rerekohague (V II, 8)

Fornicar: aporenõ, aimenõ, aimẽ'a, avy
hese, areko kuña, aiko hese, che angaipa
hese (V II, 8)

Fornicar la mujer: che menõ, añemenõ,
iñangaipa che ri, ovy che rehe, che rereko
(V II, 8)

Fornicaria mujer: ñemenõse, ñemenõnde,
ava ri tekuára, ava potahára (V II, 8)

Fornicario varón: morenõnde, morenõse,
kuña ri tekuára (V II, 8)

Pecado de carne: angaipa ky'a, kuña rehe
angaipa, kuña rehe vy (V II, 129)

Pecar con mujer: kuña rehe che angaipa,
avy kuña rehe, areko kuña, aimenõ (V II,
130)

Putear el varón con mujeres: amopapã
kuña, che angaipa kuña rehe, aimenõ (V
II, 158-159)

upityne: si os acogiereis [acogieredes] a los
deleites, Dios hará que os alcance la muerte
(T, 249)

Aipoko avaete hese, aipoko pochy hese:
tuve malos tocamientos con él (T, 306)

Aikuua kuña: he pecado con mujer (T, 325)

Ojokuaa ymã: han se conocido ya en buena
y mala parte, y los casados (T, 326)

Añemoaruã hese: por su causa me pongo
galán (T, 69)

*¿Eremoaruã teĩpe ava amo ndejeehe
imoñemombota'ukávo era?: ¿te has
engalanado para que te quieran?* (T, 69)

*Kuña upe che jaupi hague che mokoeteĩ
hese guiñembotávo*: el haber mirado una
mujer me puso en peligro de desear (T, 97,
98)

Kuña rehe nde reko rerakuãna ho'a nde ri:
tienes fama de deshonesto (T, 359)

Kuña rehe tekuarai: el que anda perdido
por mujeres (T, 367)

Temimenõ: con quien se pecó (T, 378)

Torýva asýgi: menguados deleites (T, 398)

8.12 - Por la clave de la misión

Como se pudo observar, en muchas expresiones el modo de ser indígena es juzgado por el modo de ser cristiano o 'nuevo ser', *teko pyahu*. En ese juicio, el o la indígena aún no cristianizado o cristianizada vivía en su 'antigua costumbre', *teko ymã*, lo que para el

jesuita significaba ‘vivir sin orientación, andar de balde’, *teko ei*. En lo que sigue, me gustaría mostrar algunos ejemplos de lo que la moral cristiana consideró ser virtuoso en la conducta erótica y sexual de los indígenas. Paralelamente, me gustaría también mostrar lo que esa misma moral rechazó por considerar pecaminoso y malo.

Se acepta el *teko aguyje*, ser virtuoso
 quien no ha pecado con mujer, *nache meguãi*
 quien es virgen, *marãne'ỹ, iñatõi ndave'ỹ eko*
 quien vive sin desear mujer, *kuña rehe tekuare'ỹ*
 quien no vive pensando en mujer, *kuña rehe mo'ang rerekuare'ỹ*
 quien teniendo deseos se contiene, *kuña rehe ñangarekuave'ỹ*
 quien doma sus pasiones, *amboaguyje che reko ai*

Se rechaza el *teko ei*, andar sin rumbo
 quien practica sexo, *avy kuña rehe*
 la mujer que se exhibe, *kuña oñembokívae*
 el/la fornicario/a, *ava/kuña ri tekuáva*
 la mal intencionada, *aipoko pochy/avaete hese*
 quien se burla de la mujer, *ambojaru ai kuña*
 quien da su cuerpo a todos, *pavëi angaipahámo oiko*
 se entrega a deleites, *teko ory*
angaipáupe añeme'ẽ

En guaraní, la conducta aceptada se sostiene casi siempre en frases negativas, marcadas por *na -i* y *e'ỹ*. De ese modo, el virtuoso es alguien que no peca, es inmaculado, no tiene malos deseos y huye de las tentaciones. Por otro lado, la conducta que la moral cristiana abomina se construye en el vernáculo afirmativamente. Entre las acciones se destaca el aproximarse, el manipular, el disponer sexualmente de la otra persona y el disponerse del mismo modo para ella, el exhibirse, el ir en pos de quien o de lo que se desea, el tocar maliciosamente, el corromper, el deleitarse. Obsérvese que “lo abominable” expresado en frases negativas forma una doble negación, como *nỹ* y *e'ỹ* en *imarãnyva'ee'ỹ*, ‘está corrompida’ (T, 207, 208). En la frase, ‘una persona’, *-va'e*, ‘no’, *e'ỹ*, es ‘virgen’, *marãny* (T, 207, 208).

El *teko aguyje*, ‘modo de ser aprobado, bueno’, sugiere que, según el sistema cristiano, las personas tenían que negarse para llegar a la virtud. En contrapartida, el *teko ei*, ‘andar de balde, instintivamente’, es presentado como el modo de ser indígena que debía ser suplantado por el cristiano. Desde el punto de vista del análisis del discurso, se puede considerar este juego lingüístico una retórica de la denegación (Pulcinelli, 1983, p. 216). La afirmación del canon cristiano se fundamentaba en la negación del modo de ser indígena.

En los léxicos de Montoya el cuerpo de la mujer es ataviado con una enorme cantidad de prejuicios y connotaciones negativas y es usado como representación del mal y sinónimo de pecado. Así, la mujer que toma iniciativas sexuales es considerada trampa del demonio (T, 250). Cuando ella tiene relaciones sexuales, se corrompe (T, 312). En algunas expresiones, la palabra *kuña*, ‘mujer’, es exactamente el término usado para traducir, por ejemplo, “pecado carnal”. Así, *kuñambotahára* y *kuñambotase*, que literalmente significan ‘aquel que desea mujer’ y ‘tener deseos de mujer’, acaban traduciendo para el jesuita el adjetivo carnal. Lo curioso es que siendo el hombre el sujeto (tácito) activo en la frase, el que desea, y la mujer el objeto de su deseo, por tanto, un ser pasivo en la frase, en la traducción aparecen de forma invertida. El término que era pasivo, *kuña*, pasa a denominar el pecado carnal, que es uno de los pecados capitales.

En las más de sesenta expresiones elencadas que ilustran el verbete *kuña*, ‘mujer’, en el *Tesoro* destacase la mujer pecadora, que aparece treinta y dos veces. Por otro lado, el término ‘hombre’, *kuimba’e*, aparece como sinónimo de ‘valentía, coraje, conquista, capacidad’. Así, de la expresión *che kuimba’e*, que literalmente quiere decir ‘soy hombre’, Ruiz de Montoya hace derivar ‘soy hombre valiente’. De igual modo, las expresiones *kuimba’ehápe*, ‘varonilmente’, y *kuimba’évo*, ‘trunfo, trofeo’, son usadas como sinónimos de virtud cristiana. Así, al verter al guaraní la expresión ‘el buen cristiano triunfa sobre el demonio vencéndolo’, Montoya acaba diciendo ‘el buen cristiano triunfa sobre el demonio haciéndose hombre’. En otro ejemplo, se relaciona la hombría con la resurrección. Así, *Jesu oñemokuimba’évo te’õ águi* es traducido por ‘Jesús triunfó (se hizo hombre) sobre la muerte’ (T, 105). En resumen: También en este dualismo se puede notar que el buen y verdadero “yo” es identificado con el hombre. Por contraste la mujer es descrita en categorías negativas. En Génesis 3 reinterpretado por Pablo, en Efesios 5:21-24. Aquí la caída de Adán es hecho que enajenaba definitivamente al ser humano de su potencialidad buena. Eva, como causante del pecado de Adán, transmite a todas las mujeres, sus hijas, una radical impotencia delante del mal.

Ella es el marco cero en la genealogía del mal, en la cosmología cristiana que imperaba entonces. En ésta, la lujuria era considerada un descamino fisiológico. Personificada en una mujer, ella hizo que las mujeres fuesen las víctimas más frecuentes del discurso sobre el cuerpo lascivo. La preocupación de la Iglesia era pues la domesticación de la sexualidad femenina, atacar la sexualidad femenina no normatizada (Del Priore, 1995, p. 177-179).

Un último punto que quisiera considerar se refiere a las embestidas centrales de la

predicación cristiana contra la familia extensa guaraní, para implantar la familia monogámica. Melià (1988, p.112) acertadamente escribe que en la historia de las reducciones misioneras se tiene no raras veces la impresión de que la conversión cristiana era encarada primordialmente como aceptación del matrimonio monogámico, especialmente entre los caciques. Ruiz de Montoya (1892, p. 55-56), por ejemplo, se desahoga diciendo que le daba buen trabajo adoctrinar los indígenas sobre el matrimonio y la unidad de la mujer con el hombre en dicha institución cristiana. Y no podría ser diferente, pues lo que para el cristianismo era pura deshonestidad, libertad gentilica, indecencia y torpeza (Ruiz de Montoya, 1892, p. 49, 50, 57, 228), para los indígenas era algo estructural a su modo de ser y organización social, llegando a aparecer en sus bocas “como la más tradicional de sus estructuras fundamentales” (Melià, 1988, p. 110). De modo que la reacción guaraní a las afrentas del juicio cristiano sobre su modo de ser tradicional no fue menos vehemente. Los pueblos guaraní presintieron que siendo destruido el cuñadazgo - institución efectivizada por las mujeres -, y con ello el papel económico y social de la mujer, se impondría el caos en el modo de ser indígena y sucumbirían sus organizaciones bajo el peso de las consecuencias psicológicas, sociológicas y económicas de la monogamia.

8.13 - Conclusión

Este ejercicio de “excavar” en los documentos del siglo XVII ha posibilitado que nos imagináramos cómo el erotismo y la sexualidad fueron vividos en los grupos guaraní reducidos, y qué aspectos socio-históricos estaban aliados a lo erótico y a lo sexual en las reducciones. Retomando los puntos principales abordados, me gustaría recalcar:

1 - El jesuita escribió sus diccionarios para ayudar a los misioneros en su tarea de catequizar. Registró, pues, el comportamiento erótico-sexual de los grupos guaraní, a fin de que él y otros misioneros supiesen cómo debían interpelar a sus fieles indígenas en el confesionario, acerca de uno de los “pecados mortales”. La abundancia de sus datos nos hace recordar de la tendencia de transformar el deseo en discurso, de pasar todo lo relacionado con sexo por el cedazo de la palabra, en la Europa del siglo XVII. La orientación era hablar o hacer hablar, no sólo sobre

hechos consumados sino también sobre toques sensuales, miradas impuras, palabras obscenas, pensamientos consentidos (Foucault, 1988, p. 24). La Iglesia velaba, por medio de las confesiones por la conversión de los gentiles a la moral ascética.

2 - Prevalece sobre los datos registrados por Ruiz de Montoya el juicio de la moral cristiana. El celibato y la castidad son las condiciones preferidas. Le siguen la viudez y la familia monogámica. Se desencadena una lucha feroz contra la poligamia (poliginia) indígena, cuya centralidad e importancia en la vida social guaraní los jesuitas intentaron contrarrestar.

3 - Los valores de la sociedad patriarcal occidental son transportados a la lengua indígena, al hacer del término “hombre” sinónimo de virtud¹⁵⁸ y al inferir del término “mujer” maldad, lascivia y pecado. En las más de sesenta expresiones que ilustran su “estar ahí” en la sociedad, ella es reducida a la esfera sexual. Muy escasas son las frases que la asocian con el trabajo. Y aquí, claro, ya prevalece su condición de subalterna, *kuña tembiguái*.

4 - Los Guaraní se dieron cuenta de que el proceso de contacto avanzaba suplantando su antiguo modo de ser, por eso reaccionaron, y lo hicieron, no pocas veces, con determinación y severidad, juzgando el nuevo modo de ser introducido por los misioneros e intentando recuperar el que les era tradicional.

5 - En medio del conflicto que marcan las informaciones registradas por Montoya, también es digna de notarse la belleza descriptiva con que los pueblos guaraní se expresan y se viven en su idioma. Una investigación complementaria tendría que

158 Durante la Edad Media, el espíritu depredador de los guerreros fue siendo ritualizando en formas simbólicas y lúdicas, entre las cuales el amor cortés en el siglo XII es el ejemplo más conocido (Almeida, 1995, p. 77). Así como en el latín de entonces se asoció “virtud” a *vir*, *viris*, ‘hombre, varón’, en el guaraní jesuítico *kuimba’e*, ‘hombre, varón’, acaba significando también ‘valor, coraje, valentía, virilidad, dureza’. En ambos casos, con la consagración de esos términos, se ha tomado una parte de la humanidad como medida del bien y del mal para toda la humanidad y se ha dado lugar para una lógica de opuestos entre ser hombre y ser mujer. Para ser “virtuosa”, a la mujer no le restaba sino inspirarse en el hombre, hacerse semejante a él; al ser “malo”, el hombre “decaía” a la *mollitia*, *mollitiae*, ‘blandura, vida afeminada’.

averiguar si persisten en las lenguas guaraní los juicios que hicieron tan pecaminoso el ‘amor terreno’, *teko ei*, y tan ‘virtuosa su ausencia’, *teko aguyje*.

9 – REPRODUCCIÓN

En esta parte del trabajo se aclaran los términos y las expresiones que pueden concurrir para dilucidar la noción de procreación en los grupos guaraní. Se presentan dos líneas de interpretación del rol cabido al hombre y a la mujer en la concepción, además de marcar la asociación existente de las semillas masculina y femenina con el orgasmo. Se constatan también la actuación del hombre como partero, el resguardo del padre después del nacimiento de su hijo o hija, la actividad de las parteras, el nacimiento de la placenta, la existencia de gemelos en las reducciones, la práctica de la contracepción y del aborto y la relación entre reproducción y economía en la nueva sociedad.

9.1 – Expresiones alusivas

El vínculo entre una generación y otra es indicado por *te'ýi*, ‘familia extensa’, y *ñemoñãngáva*, ‘instancia o lugar de procrearse’. *Moñãng* significa ‘procrear, engendrar’, por lo que *oñemoñãngatu* se podría traducir por ‘tiene vasta o buena descendencia’. Otra expresión es *oñemboeta*. Como *-eta* significa ‘mucho’, *oñemboeta* quiere decir ‘se hace mucho, se multiplica’. La expresión *-vy ojoehé* se refiere a la relación sexual.¹⁵⁹

Vocabulario

Casta,¹⁶⁰ *linaje*: *te'ýi*, *ñemoñãngáva* (V I, 240)

Casta hacer: *aporomoñã*, *oñemoñãngatu*, *oñemboeta* (V I, 240)

*El débito*¹⁶¹ *dar los casados*: *ovy mendára ojoehé* (V I, 333)

El débito no dar los casados: *ndovýgi mendára ojoehé* (V I, 333)

Tesoro

Che api'i che ra'y reta: tengo muchos hijos (T, 54)

159 Este tópico fue desarrollado al tratar de erotismo y sexualidad.

160 Nótese que *casta*, en el siglo XVII, significaba ‘linaje noble’. Según Covarrubias (1995, p. 282), *casta* proviene de *castus*, *casta*, *castum*, “porque para la generación y procreación de los hijos, conviene no ser los hombres viciosos, ni desenfrenados en el acto venéreo; por cuya causa los distraídos no engendran y los recogidos y que tratan poco con mujeres, tienen muchos hijos”.

161 Se refiere al débito conyugal, o sea, a la recíproca obligación que tienen los cónyuges de unirse sexualmente para engendrar los hijos que han de educar (*Diccionario de la lengua española*, 1992, p. 664).

9.2 - Concepción y embarazo

Moñãng, ‘procrear’, forma *ñemoñãngaíva’e*, ‘mal engendrado ser’, que Montoya hace corresponder con ‘engendro monstruo’ (V I, 346). Aparentemente, entonces se creía que criaturas ‘feas’ o ‘con deficiencias’, *vai*, eran mal engendradas.¹⁶² Otro vocablo frecuente es *ñembi’og*, que significa ‘encerrarse’ (T, 221). En el contexto de la reproducción ese vocablo transmite la idea de ‘prender’, ‘quedarse’, ‘firmarse’, ‘desarrollarse’, lo que expresa el concebir como una acción que afecta directamente la vida de las mujeres. Su vientre, el lugar donde se agarra y se desarrolla el nuevo ser. Otra expresión es *añemomburu’a*, que literalmente quiere decir ‘me hago barriga’. Nada consta sobre la participación de la palabra-alma divina o divinizadora y del alma de procedencia terrena o animal en los relatos de los grupos kaiová, mbyá y ñandeva (guaraní) sobre la reproducción humana.¹⁶³

162 En el siglo XVII, según los estudios de Jean-Louis Flandrin, perduraba la creencia de la temprana Edad Media de que criaturas monstruosas procedían de coitos practicados durante los días santos, periodos menstruales o domingos. Símbolo de perversión moral e inmoralidad, el nacimiento de la cosa insólita se tornaba, así, en las manos de la Iglesia un instrumento de normatización de los usos de la sexualidad. Solo con el odio creciente a las mujeres, desde el siglo XVII, es que la gestación de monstruos pasó a debitarse a la salvaje e incontrolable imaginación femenina (Del Priore, 1995, p. 285-286).

163 Para esos grupos, en el embarazo la palabra-alma toma lugar, *oñeapykanõ*, en su futuro padre y en su futura madre, quienes sueñan con esa palabra-alma divina y divinizadora (Chamorro, 2004b, p. 205-207, Grünberg, 1995, p. 47, Melià, 1992, p. 279-280). Esa buena palabra es representada por un pájaro; por ejemplo, el lorito en el concepto kaiová y guaraní, y por el picaflor, en el concepto mbyá. Pero, desde el comienzo, un “alma animal” integra la vida humana y hace que los humanos se agazapen entre la finitud y el impulso hacia la inmortalidad. En el contexto de la concepción humana, se habla en mala palabra, cuando son engendradas criaturas gemelas o portadoras de alguna deficiencia. A esa palabra se la representa con el pájaro malhechor, *guyra mbora’u*. Viveiros de Castro (1986, p. 439) registró que en las creencias Araweté – al contrario de lo que se cree entre los grupos tapirapé, parintintin, guaraní y aché-guajakí – las divinidades no intervenían en el proceso de concepción.

9.2.1 - Expresiones generales

Vocabulario

Tesoro

Engendrado de la tierra: yvy águi moñangimbýra (V I, 346)

Engendrar: amoñã, aporomoñãnga (V I, 346)

Engendro monstruo: ñemoñãngaíva'e (V I, 346)

9.2.2 - Expresiones relativas al feto y a la criatura

Pitãng se refiere al 'feto' y a las 'criaturas'. *Omÿi ymã*, '(el feto) ya se mueve', y *añandu*, '(la madre) lo siente' son interpretados como *i'ãng ymã osy ryépe*, 'ya tiene alma en el vientre de su propia madre', *oikove ymã*, 'ya vive', *hesagua'a*, ya abre los ojos.¹⁶⁴

Vocabulario

Tesoro

Animado estar el niño: pitãng i'ãng ymã osy ryépe, omÿi ymã, oikove ymã, hesagua'a, sagua'a oupa ko'ýte (V I, 167)
Criatura: imoñãmbyréra (V I, 272)

Hesagua'a ymã: ya está animado (T, 220)

Omÿi ymã: ya bulle (T, 220)

Añandu ymã: ya le siento (T, 220)

9.2.3 - Expresiones relativas al hombre

Aunque pocas, las expresiones sobre concepción y embarazo referentes al hombre retratan la participación masculina como decisiva para la procreación. En *amomemby* él dice 'yo la fecundo, yo le doy un hijo o una hija (a la mujer)' (T, 218) y en *amomembyra* 'yo la empreño' (T, 220). Nótese que *ta'yra*, 'semen masculino', era considerado la substancia activa en la reproducción. Así el hombre es el que engendra en su mujer. *Ta'yra* es también el 'hijo o descendiente masculino', cuando habla el padre.¹⁶⁵ *Ñembi'og* o *ñemi'og* significa 'encerrarse en su aposento, en su casa' (T, 221). De modo que en *amoñembi'og che ra'y*

¹⁶⁴ *Sagua'a* significa 'empollar', cuando se habla de aves (T, 371).

¹⁶⁵ Conferir al respecto la controversia provocada por la traducción supuestamente impropia de "Hijo de Hombre" e "Hijo de Mujer" al guaraní. El obispo de Asunción, D. Bernardino de Cárdenas, acusó a los jesuitas de haber atentado contra la pureza de la doctrina cristiana, al marcar la procedencia divina de Jesucristo con *ta'yra* – que además de significar 'hijo' (de hombre) significa también 'polución y esperma' – y con *memby*, hijo o hija de mujer, que para el obispo sonaba 'hijo de fornicación, fruto de la cópula carnal' (Melià, 2004, p. 241-257).

che rembireko ryépe, el hombre dice que ‘ha encerrado o escondido su simiente en el vientre (aposento) de su esposa’.

Vocabulario

Simiente de varón: ta’yra (V II, 193)

Tesoro

Amomemby: empreñar, darle hijo (T, 218)
Amomembyra: empréñola (dice) el varón (T, 220)
*Amoñembi’og*¹⁶⁶ *che ra’y che rembireko ryépe*¹⁶⁷: engendré en mi mujer (T, 221)
Amoñang che ra’yra: engendrar (T, 229)

9.2.4 - Expresiones relativas a la mujer

La expresión *memby rypy’a*, ‘simiente de hembra’, (V II, 193) revela, o por lo menos sugiere fuertemente, que en los grupos guaraní, al lado del varón, también a la mujer se la consideraba activa en la procreación. *Memby rypy’a* se puede traducir literalmente por ‘sumo, cuajada o líquido cuajoso que contiene el hijo o la hija de la mujer’.¹⁶⁸ Nótese que la menstruación (V I, 270-271) en guaraní se denomina básicamente a través del término *tuguy*, ‘sangre’. *Memby rypy’a* se refiere al ‘humor femenino’, a la excreción mucosa de

166 Los Ñandeva (Guaraní) de Porto Lindo, Mato Grosso do Sul, creen que los varones son concebidos en ‘luna creciente’, *jasy mbarete*, mientras que las niñas en ‘luna nueva’, *jasy ra’y*. De modo que, deseando hijos, los hombres dicen: *jasy mbaretéma, oipotáva kuimba’e oñembi’ogntema va’erã*, ‘quien desea hijos, ya es tiempo de engendrar’; mientras que si se desea tener hijas se dice: *jasy ra’yma, oipotáva kuña oñembi’ogntema va’erã*, ‘ya es luna nueva, quien desea tener hijas ya es hora de engendrar’.

167 Una versión actual de la expresión es *amboguapy che ra’yra che rembireko ryépy* (Inácia Recarde)

168 Eso relativizaría en parte opiniones como la de J. F. Recalde (1937, p. 65), de que en los grupos tupi y guaraní “los hijos son siempre cuajada del padre” y que la madre “no pasa de una intermediaria, llamando a su propio hijo ‘el hijo de mi marido’”. Lo dicho por Recalde se sintoniza con la etimología dada por Montoya para *memby.r*. Según él, el término está compuesto de *mẽ*, ‘macho’, y *y.r*, ‘hijo’ o ‘hija’ de la mujer (T, 219); o sea, la procedencia del hijo o la hija de la mujer es en última instancia el padre. Hay que llevar en cuenta también la persistencia de datos como ése de Recalde sobre la reproducción humana en otros grupos emparentados con los grupos guaraní. Viveiros de Castro (1986, p. 438), recuerda que en los grupos Tupinambá “todos los componentes potenciales de la persona están en el esperma” y que para los Araweté, todas las sustancias corporales, la carne, la sangre, los huesos y el alma-principio vital (*i*), todo está y tiene su principio en la simiente masculina. La madre es un *ta’i re riro*, ‘envoltorio o receptáculo del semen’, es el lugar donde se procesa la transformación (*heriwã*) del semen en criatura. Según mis interlocutores e interlocutoras indígenas, en aldeas ñandeva (guaraní) prevalece la idea de que “el hombre es quien fecunda, la mujer solo le presta su barriga”. Ya en las comunidades kaiová se dice “la mujer es decisiva en la fecundación, el hombre consta por constar”.

las vías genitales de la mujer, no a la menstruación. Entonces se acreditaba en Europa que, la semilla femenina, aunque no necesaria a la concepción de los hijos, ayudaba bastante (Del Priore, 1995, p. 143).

Memby rypy'a está relacionada con *membypu*, 'orgasmo femenino', así como *t(r)a'yra* se relaciona con *t(r)a'ypu*, 'orgasmo masculino'.¹⁶⁹ Pero aún así, a la mujer embarazada se la registró diciendo *che moñemembi'og*, 'he sido fecundada' y *che mẽ mba'e areko*, 'tengo algo de mi marido' (T, 340). Estas expresiones parecen estar en sintonía con *memby ryrū* (V II, 80), 'madre o seno, envoltorio del hijo o de la hija', con *che ryrū*, 'el vientre de mi madre (T, 342), mi receptáculo', y con *joyrupypia*,¹⁷⁰ 'hermanos de un vientre (T, 197), los que proceden del mismo envoltorio o lo han compartido'

Las expresiones describen físicamente a la mujer que está encinta, indicando las circunstancias de su embarazo y fecundidad. *Heve gua'a* (T, 127), 'su vientre crecido o tiene el vientre crecido', es una referencia genérica a la mujer embarazada. Las fases del embarazo que pude identificar son: *puru'a ramõ*, 'vientre poco abultado, (mujer) recién preñada' (T, 324); *hesagua'a ymã*, indica la fase cuando '(el feto) ya está animado', cuando la madre puede decir *añandu ymã*, 'ya lo siento' (T, 220). *Puru'a guasu*, 'vientre está muy crecido', y *hyru guasu ymã*, 'su recipiente ya está muy grande' (T, 342), se aplica a la mujer cuyo embarazo está muy avanzado.¹⁷¹

La procreación afecta a hombres y mujeres de formas distintas. Mientras el hombre no es objeto de juicio religioso, de la mujer que se embarazó a escondidas, *ipuru'a ñemĩ*, se dice que 'ha concebido en pecado', de la que se embarazó de otro hombre, *che mẽnỹ mba'e oñemoñã che ryépe*¹⁷² (T, 229), que 'concibió de adulterio' (T, 324), y de la que engendró no siendo casada, la que fue (-*kue*) apenas envoltorio, recipiente (*ryru*) del semen o del hijo (*ta'y*) (T, 351).

¹⁶⁹ Chamorro, 1996, p. 228-230.

¹⁷⁰ *Ijoyrupypia* es una expresión poco conocida en las aldeas indígenas hoy. Las personas más viejas la usan como sinónimo de *kõi*, 'mellizo'. Ejemplo: *Anike re'u pakova ikõiva, ne memby kõi, ijoyrupypiane ne memby*, 'no comas banana melliza, podrás tener mellizos o mellizas'. Para la expresión *ijoyrupypiane ne memby* estudiantes de la Licenciatura Indígena han encontrado en una aldea kaiová las expresiones *oguapy katúma osyrãpy mitãkõirã*, traducida por 'ya se posicionaron los gemelos en el vientre de la que será su madre', *ojoyrupypia* como *oñondive ojehesajavo va'ekue*, 'que nació junto'.

¹⁷¹ Nótese que los términos usados para vientre son *heve* y *puru'a*, y no *tye*, *hye* o *rye*, como se dice hoy en el guaraní paraguayo y en las lenguas guaraní habladas por indígenas.

¹⁷² En comunidades kaiová se dice actualmente: *hyépe oguerékóva ndaha'ei imẽna mba'e*, 'lo que tiene en su vientre no es de su marido'.

La frecuencia con que la mujer se embaraza es indicada por *imemby joau* y *kuñã imembyra py'iva'e*, '(mujer, hembra) fecunda' (V II, 3, T, 220), *mitãng irũ'yva'e*, '(mujer que tiene) un hijo apenas' (T, 220), y por *imemby joapy apy*, 'cadañera' (V I, 227).

Vocabulario

Concebir la mujer: areko che ryépe, oñemoñã che ryépe, oñembi'og che ryépe che memby (V I, 254)

Concebirse, tomar vida: i'ãng ymã, hesagua'a (V I, 254)

Concepción: memby ñemoñãngáva, memby ñemoñãngramo'i, hekove ypyramo (V I, 254)

Empreñarse: añemomburu'a, oñembi'og che memby che ryépe, oñemoñã che ryépe (V I, 339)

Fecunda hembra: kuñã imembyra py'iva'e, imemby retáva'e (V II, 3)

Madre o seno donde se engendra: membyra upa, memby ryrú (V II, 80)

Preñada: ipuru'áva'e (V II, 150)

Preñada de poco tiempo: ipuru'aramo (V II, 150)

Preñez: puru'a, mburu'a (V II, 150)

Simiente de hembra: memby rypy'a (V II, 193)

Tesoro

Kuñã ikarapõng: mujer preñada y barriguda (T, 91)

Kuñã heve agua'a: mujer preñada (T, 127)

Mburu'a: preñez (T, 217)

Añemomemby: engendré (T, 220)

Imemby joau: fecunda mujer (T, 220)

Imemby irũ'yva'e: mujer de un sólo hijo (T, 220)

Che memby oñembi'og che ryépe: concebí (T, 220)

Che moñemembi'og che ména: engendró en mí mi marido (T, 220)

Oñembi'og che memby che ryépe: concebir la mujer (T, 221)

Tupãsy osy ryépe ñembi'oghaguera: concibió la virgen (T, 221)

Che mẽ mba'e oñemoñã che ryépe: concebí de mi marido (T, 229)

Che mẽñy mba'e oñemoñã che ryépe: concebí de adulterio (T, 229)

Puru'a: compuesto de *pu* y *ru*, tener, y de *a*, fruto; preñez (T, 324)

Che puru'aramo: estoy recién preñada (T, 324)

Ipuru'a guasu: está muy preñada (T, 324)

Nache puru'ai: no estoy preñada (T, 324)

Añemomburu'a: empreñarse (T, 324)

I'a guasu ipuru'áva'e: está muy preñada (T, 324)

Ipuru'a ñemĩ: la que se empreñó con pecado (T, 324)

Areko che ryépe: he concebido (T, 340)

Che mẽ mba'e areko che ryépe: concebí de mi marido (T, 340)

Che mẽñy mba'e areko che ryépe: concebí de adulterio (T, 340)

Hyru guasu ymã: está muy preñada (T, 342)

Ta'y ryrúkue: la que engendró no siendo casada (T, 351)

Che memby sagua'a ymã: ya está animada mi criatura (T, 371)

9.3 - Parto

-A significa ‘caer, dar fruto, parir y nacer’.¹⁷³ Lo que hace referencia probablemente al parto en cucullillas,¹⁷⁴ donde la asociación de nacer con caer parece adecuarse más. *Memby(r)a* es pues ‘nacer’ y *mbo’a*, ‘hacer caer’, que es el trabajo de la partera¹⁷⁵.

El parto podía ser con o sin dolor, fácil o difícil;¹⁷⁶ el niño o la niña podía nacer apareciendo primero su cabeza o sus pies; la partera es la que hace caer; el o la bebé podía ser bien o mal nacido o nacida, primogénito o primogénita o no. *Ñande mburuvichavete rembireko membyra* es una expresión suelta que hace referencia al parto de la reina (T, 220).

Montoya relató en su carta anua de 1628 que, para evitar la interferencia del fantasma *mba’e* en la hora del parto, las preñadas y sus maridos no comían carne algunos días, con el cual creían que la criatura nacería bien. El marido no aderezaba sus flechas ni ataba cosa

173 Actualmente solo las mujeres indígenas muy tradicionales usan entre sí el verbo *o’a*, nace. En el Paraguay, ya en las primeras décadas del siglo XX, ese término significaba sólo ‘caer’; el hispanismo *onace*, ‘nace’, ya había suplantado entonces la otra acepción de *o’a*.

174 Friedl Grünberg (1995, p. 48) observó en el departamento de Amambay, Paraguay, que “tradicionalmente las mujeres pañ dan a luz en cucullillas, permaneciendo ella por lo menos un día en el lugar del nacimiento, sentada (...) y hasta dormir lo hace en la misma posición”. Ya Egón Schaden (1974, p. 81) nos dejó datos de la década del 50 sobre mujeres guaraní del Mato Grosso do Sul, Brasil. Según él, las mujeres ñandeva (guaraní) de entonces, en la aldea de Dourados, permanecían acostadas unos cuatro días después del parto; la mujer kaiová se quedaba sentada unos dos o tres días con las piernas cruzadas, acostándose apenas de noche. Dionisio González Torres (1995, p. 122) destacó que particularmente las múltiparas elegían un lugar aislado en el monte junto al arroyo para parir. Ya Pero de Magalhães Gandavo (1924) y Fernão Cardim (1939) registraron en el siglo XVI que las indígenas del litoral brasileño parían en el suelo, no interrumpían el trabajo cotidiano, y una vez dado a luz se lavaban en el río, iban a buscar alimentos y quedaban tan bien-dispuestas como si no pariesen. Resta saber si este comportamiento fue o no una interferencia colonial en el mundo indígena.

175 Obsérvese que en el Brasil, la partera también es llamada de *aparadeira*, ‘aquella que me atajó’. ¿Sería eso una alusión a una posición especial del parto?

176 Inclusive en las villas vecinas a las aldeas, las parteras indígenas aún son reconocidas por su habilidad en reencajar la criatura en los últimos días del embarazo, haciendo que el o la bebé nazca “de cabeza” y no “de pie”. Cuentan las mujeres kaiová que en esos casos se necesitaba la ayuda de tres ‘parteras’ o *machu*. Las sexagenarias recuerdan que cuando la parturiente tenía criaturas ya mayores generalmente el trabajo de parto se hacía en una casita separada, construida para ese fin y proveída de fuego. Uno de los cantos que evocaba a “Nuestra Madre” en la hora de crisis dice: *Isy ramí ave kuri, tojeaso ave kuri, jeoaku rusu araka’e*, ‘Que se descubra la que será madre; como otrora, sobreviene el gran tiempo de resguardo’.

alguna todo el tiempo que dura la preñez de su esposa, porque el indio creía que si ataba algo no nacería presto, la criatura, y que después de nacido, tendría dificultad en orinar.

Si el niño demoraba para nacer, el indio desarmaba las puntas de las flechas y su suegra u otra india desataba todo cuanto él había atado durante la preñez. Y ha sucedido que por creer en eso se ha llegado a deshacer toda la casa que había atado un indio, y todos los cestos que ha hecho. Por fin los quemaban y si con todo eso no nacía el niño, salía el indio de donde estaba, y tomando un hacha o cuña iba corriendo a buscar un árbol alto, el *yaracativy*, que al ser echado en tierra, nacía la criatura. Y si con todo eso no nacían, acusaban al pobre indio de que no fue suficientemente diligente en cortar el árbol, y le hacían cortar otro, ocupándose así el pobre durante todo aquel tiempo.¹⁷⁷

9.3.1 - *Expresiones relativas al hombre*

Montoya no recogió en sus léxicos la práctica de la *couvade*, resguardo paterno después del nacimiento de la criatura, como lo hizo en su *Conquista Espiritual*, donde consta: “El varón, en pariendo cualquiera de sus mujeres, ayunaba con gran rigor por quince días, sin comer carne, y aunque la caza se le ofreciese no la mataba; guardaba todo este tiempo muy gran recogimiento y clausura, porque de esto dependía la buena salud y crianza del infante”.¹⁷⁸ También en su carta mencionada arriba Montoya registró que en ese tiempo el padre del recién nacido no podía ir al río, ni pisar lodo, ni partir palo alguno, ni entrar en el lugar donde el niño nació. Si él hiciere algunas de las cosas prohibidas toda la casa padecería dolores de *carugua*. El padre del recién nacido no comía cosa que haya nacido debajo de tierra, como raíces, ni cosa que se haya cubierto con ella porque la criatura se enfermaría.¹⁷⁹ La práctica del *jekoaku*, ‘resguardo’, todavía se observa en algunas aldeas guaraní¹⁸⁰ y dura por lo general hasta que el ombligo de la criatura se cicatrice

¹⁷⁷ Cortesão I, 1951, p. 272-274.

¹⁷⁸ Ruiz de Montoya, 1892, p. 51.

¹⁷⁹ Cortesão I, 1951, p. 273.

¹⁸⁰ “Durante el embarazo y el amamantamiento el padre y la madre se encuentran en periodo de resguardo, *jekoaku*. Ese estado caracterizado por una mayor sensibilidad es acompañado por prescripciones alimentares y reglas de comportamiento (...). El objetivo es evitar que la tierna alma del bebé se dañe. Los Pañ sostienen que criaturas nacidas en familias sin armonía, muchas veces desisten de permanecer en este mundo y se marchan” (Grünberg, 1995, p. 47-48). “Precauciones prenatales existen para la madre en los tres grupos guaraní, para el padre con seguridad entre los Mbyá (...). La mujer embarazada no debe enojarse, pues la ravia pasaría para la carne, los huesos y el espíritu de la criatura” (Schaden, 1974, p. 80). El mismo autor advierte que las medidas de resguardo a que se someten el padre y la madre de la criatura recién nacida no se deben confundir con el

completamente. Lamentablemente tampoco hay registro claro en la obra de Montoya sobre la actuación del padre como partero. Obsérvese, sin embargo, que la expresión *amomembyra*, ‘le hice parir’, dicha por la partera, es también colocada en la boca del padre del niño o de la niña, con el significado de ‘hago que (la mujer) empreñe’ (T, 220). Pero en la frase hay además un fuerte indicio del parto auxiliado por el padre de la criatura,¹⁸¹ entonces se la traduciría por ‘hago, *amo-*, que su hijo o hija, *-memby.r-*, caiga o nazca, ‘a’.¹⁸²

Vocabulario

Tesoro

Amomembyra: ‘hágole parir’, (dice) la comadre (partera), o empreñándola varón (T, 220)

Che ra’y’a rai: nació mal mi hijo (T, 351)

llamado “sobreparto masculino”, ellas constituyen apenas parcialmente prácticas ritualizadas y consisten principalmente en permanencia en la habitación, ligada a la prohibición de actividades y a restricciones alimentares (Schaden, 1974, p. 81-82). Por otro lado, las manifestaciones kaiová permiten afirmar que durante todo el tiempo fértil de su vida, la mujer y el hombre deben seguir determinadas prescripciones, por ejemplo, no colocar la leña de punta en la hoguera, para que la criatura nazca de cabeza; no comer frutas mellizas, para no concebir mellizos; no encarar personas portadoras de deficiencia, para no concebir criaturas mal formadas; no carnear – entiéndase ‘abrir el cuerpo de animales’ – para evitar hijos o hijas con labio leporino; no comer frutas grandes, para evitar partos difíciles, de criaturas cabezudas; etc. En estas prescripciones parece asociarse elementos de la realidad social con aspectos temidos del universo religioso. Prácticas semejantes se observa entre no indígenas. En las áreas rurales, se suele prevenir a las madres a no tocar en bichos, a no arrimarse a la cabeza de cualquier animal para que el hijo o la hija no salga semejante al animal (Del Priore, 1995, p. 291). Otro ejemplo: Toda mujer en trabajo de parto que invocase el nombre de Santa Margarita, y soplase a continuación unas botellas para acelerar el parto, pariría sin peligro. La prisión que la santa ha sufrido constituía directa analogía con la situación del feto en el interior del cuerpo de la madre (Del Priore, 1995, p. 277).

181 “Participación simbólica del padre” es lo que sugiere un ejemplo recogido en el Brasil colonial. A la parturienta se le aconsejaba vestir los calzoncillos del marido o su camisa de atrás para frente, para insertar simbólicamente el hombre en el trabajo de parto. Los olores del compañero, impregnados en las ropas, ayudarían supuestamente a expulsar el feto (Del Priore, 1995, p. 272).

182 Ese uso ha sido anotado por Schaden (1973, p. 80), entre los Kaiová, y por Fridl Grünberg (1995, p. 48), entre los Paĩ-Tavyterã. Aunque cada vez sea más raro recurrir a los servicios tradicionales de parteo, pues la mayor parte de las mujeres dan a luz en hospitales, en algunas aldeas kaiová he podido registrar que rezadores y rezadoras cantan y rezan para facilitar el trabajo de la parturiente. En caso del parto darse en la aldea, el esposo puede ayudar sosteniendo a su esposa, *che ména che jokog*, mientras las parteras ayudan con palabras de ánimo, masajes, unciones, infusiones y té a base de *ysyi* y *yvychi*, ‘planta que machacada se torna gomosa y resbaladiza’, atributos que supuestamente facilitan el parto.

9.3.2 - Expresiones relativas a la mujer

El parto puede ser *henoña*, ‘difícil’, cuando la criatura está *pa’ã*, ‘atravesada’ (T, 295). La expresión *che rumby jepe’a*, ‘se me han apartado o abierto las caderas’ (T, 401) puede hacer referencia al momento del nacimiento. Si la parturienta era una primeriza o una mujer ya experimentada en dar a luz, los procedimientos eran diferenciados. En casos de parto complicado, la estampa de San Ignacio operaba, según Diego de Boroa, muchas maravillas entre las mujeres. En una ocasión, él registró que viéndose una parturienta en aprietos, el misionero “tomó la imagen de papel (de San Ignacio), se la aplicó a la afligida mujer, que parió sin peligro y quedó buena y sana”.¹⁸³ Con un poco de humor se puede decir que así sobrevivió en las reducciones la costumbre de dar a luz con el auxilio de los hombres.

Vocabulario

Parida mujer: imembyráva’e (V II, 126)
Parir: che membyra, ambo’a che memby (V II, 126)
Parir con dolor: imembyra rasy, hasy imembyrápa (V II, 126)
Parir sin dolor, ndahasýi imembyra, ombo’a omemby ombo’asye’ymamo (V II, 126)
Primeriza en parir: imemby ramóva’e (V II, 151)

Tesoro

Ay: las aguas de las paridas (T, 23)
Che sy che mbo’ahaguérave: desde que mi madre me parió (T, 114)
Membyra: parir (T, 220)
Che membyra: yo parí (T, 220)
Ñande mburuvichavete rembireko membyra: el parto de la reina (T, 220)
Che rumby jepe’a: hánseme apartado o abierto las caderas, dice la mujer parida (T, 401)
Omembypa’ã henoña [*henôñná*]: tiene atravesada la criatura, no puede parir (T, 259)

9.3.3 - Expresiones relativas a la partera

Ambo’a, ‘hago caer’, dice la partera (T, 5). *Memby(r)a*, ‘hacer nacer’, (T, 220) es su trabajo. Aunque la expresión *che koty’ymboyve ho’a*, ‘antes que yo llegase al lugar (donde estaba la parturiente) (la criatura) nació’, indica que el parto podía también darse sin su ayuda (T, 100).

¹⁸³ *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay (1632-1634)*, 1984, f. 94. Jean de Léry fue testigo de los sufrimientos de una parturiente indígena en la costa del Brasil. Sus gritos, le hicieron pensar que ella estuviese siendo ‘atacada por un jaguar’ (Del Priore, 1995, p. 255).

Vocabulario

Partear: amomembyra (V II, 127)
Partera: momembyrahára (V II, 127)

Tesoro

Ambo'a: hacer caer, hacer parir y partear (T, 05)
Che koty'ymbove ho'a: antes que yo estuviese o fuese nació la criatura (T, 100)
Amomembyra: 'hágole parir', (dice) la comadre (partera), o empujándola varón (T, 220)

9.3.4 - Expresiones relativas al bebé

Memby pa'ã, 'el hijo o la hija atravesada' (T, 259) indica que el parto puede complicarse. Es como si esa posición de la criatura le atorara a la madre en su esfuerzo por conseguir que el feto pase por el cuello uterino y la vagina.

Opývo o'a, 'cae de pies', indica que la criatura puede excepcionalmente nacer en la posición indicada, lo que puede redundar en *heko porãng auje*, buenos presagios y dichosa vida (T, 281).

Mitãng pysa, aupa, 'la placenta', es descrita como una 'tela' en la cual o con la cual nace el niño o la niña (T, 74-75, 222). *Aupa o'a* muestra que en guaraní se puede decir que 'la placenta nace o cae' indistintamente. (T, 74-75).¹⁸⁴

El nacimiento de mellizos,¹⁸⁵ hermanos de un parto, consta como *ñoambyigua* (T, 30), los que comparten el *ambýi*, 'el lado (o la entraña de la madre)', como *joyvyrichuára* (T, 170), 'los que proceden del mismo yvy, vientre', como *ojopype oñemoñáva'e* (T, 229), los que fueron concebidos *ojopype*, 'uno dentro del otro', como *kunumĩkõi* (T, 98), 'dos niños pegados naturalmente'. ¿Se referirían estas dos últimas expresiones a gemelos univitelinos? Es lo que sugieren *ojopype oñemoñáva'e* y *che kõi jaoygue che ryvy*, significando este último 'mi hermano es o (procede de) un pedazo de mí'. En todo caso, las

¹⁸⁴ Montoya no registró en sus léxicos las probables dificultades enfrentadas por la mujer para hacer nacer la placenta. Las *kaiová* y *ñandeva* (guaraní) del Mato Grosso do Sul apuntan el uso de las cenizas de la espiga del maíz rojo, *avati tupi pytã yvakue chapy*, para evitar la retención de la placenta, *aupakue ho'a haguã*. Prepárase una infusión con agua hirviente, las dichas cenizas y *ka'arẽ*, que luego se le da de beber a la mujer. Es probable que antes del contacto con los europeos el cordón umbilical era cortado con *kapi'i aimbe*, *andirakyse*, una 'cuchilla de paja o hierba' (V I, 225-226), con *pã ratĩ*, 'dientes de carpincho o de otro animal que les sirve de cuchillo' (T, 263) o con piedras afiladas.

¹⁸⁵ Supuestamente cuando nacen criaturas gemelas se las estrangula, lo que puede estar relacionado con las representaciones míticas guaraní (Schaden, 1974, p. 20-21) protagonizadas en su fase más androcéntrica por gemelos (Bartolomé, 1991, p. 43-59, 74-76; Chamorro, 2004b, p. 138-141).

expresiones indican la existencia de gemelos en las reducciones (V II, 33, 90; T, 30, 98, 170, 229, 342).

Vocabulario

Tesoro

De pies nacer: opývo a'a (V I, 298)
Desde que mi madre me parió: che sy che mbo'ahaguerave, che sy ryégui che'ahaguerave (V I, 309)
Hermanos de un parto: joyvýrichuára, ikōiva'e, ojopype oñemoñáva'e, jopyru'a kâma riguára, oñoambygua (V II, 33)
Mellizos dos de un parto: ojoyrupypia (V II, 90)
Nacer: a (V II, 104)
Nacer bien la criatura: imarâne'ỹ o'a mitãnga, o'a katupyry, nimarãni o'ávo, omarâne'ỹme i'a ri (V II, 104)
Nacer con facilidad: o'a raivi (V II, 104)
Nacer de cabeza: oakâmo a'a (V II, 104)
Nacer de pies: opývo a'a, okupývo i'ári (V II, 104)
Nacimiento: ahague (V II, 105)
Primogénito de la mujer: memby rendotára, membyrpy (V II, 151)
Primogénito del varón: ta'y tendotára, ta'yrypy; *si fuere hija*: tajy (V II, 151)

A: caída, nacimiento (T, 04)
A'a: yo nazco, o caigo (T, 04)
O'áva'e, o'áhara: el que nace (T, 04)
Ojapaku'i ymã mitãnga: ya ha nacido la criatura (T, 45)
Aupa, aupá o'a: la tela en que nace el niño (T, 74-75)
Mitãng pysa: tela con que nace el niño (T, 222)
Omembypa'ã henoña: tiene atravesada la criatura, no puede parir (T, 259)
Opývo o'a: nació de pies (T, 281)
Opývo o'áva'e heko porãng auje: dicen que el que nace de pies es dichoso (T, 281)
Ñoambyigua: hermano de un parto (T, 30)
Kunumikōi: gemelos de un parto (T, 98)
Che kōi jaoygue che ryvy: mi hermano y yo procedemos de un tronco (T, 98)
Joyvyrichuára: hermanos de un parto (T, 170)
Ojopype oñemoñáva'e: hermanos de un parto (T, 229)
Joyru pypi'ára:¹⁸⁶ cosa que pertenece a un lugar como dos géminos (T, 342)

9.4 - Esterilidad y Fertilidad

No figura ni en el *Tesoro* ni en el *Vocabulario* ninguna expresión que marque la esterilidad del hombre y la única medida contraceptiva que se le puede adjudicar es el coito interrumpido o *seminare extra vas*; como se puede conferir en, *añohe che ra'y ijape áramo ñôte*, 'derramé el semen sobre la superficie' (T, 146).

Para la mujer, sin embargo, constan varias expresiones. Su esterilidad es constatada como *membyre'ỹ*, 'no tener hijo' (T, 107), como *imembysériva'e*, 'no querer tener hijo' (T, 220); simplemente como *memby pa'a*, 'mujer que no pare más', [puede también aplicarse a la menopausia]. También es constatada en la ambivalente frase *añemopohangy'u*

¹⁸⁶ *Jopyru'ã kâma riguára* en kaiová moderno se expresa con *oñopyru'ãsã rupi oĩ*, 'los dos proceden del mismo cordón umbilical'.

membyve'ÿhaguãma, que se puede traducir por (las mujeres guaraní) 'tomaban bebedizos para no concebir' o por (las mujeres guaraní) 'aceptaban ingerir bebedizos para no concebir' (T, 220).

La mujer estéril, en las entradas del castellano al guaraní, es presentada como una mujer deseosa de superar su estado de carencia. Ya en las entradas del guaraní al castellano, ella es descrita como alguien que no quiere concebir y que toma remedio para evitar embarazo. Si eso es, por un lado, el registro de la ideología masculina – guaraní y misionera – que tiende a prestigiar la mujer fecunda y, por otro, de una cierta autonomía de la mujer sobre su cuerpo y una cierta conciencia de su rol en la reproducción, es algo que tiene que ser investigado.¹⁸⁷ En todo caso, métodos contraceptivos eran seguramente usados, ya que comúnmente las mujeres no tenían más de cuatro a cinco hijos o hijas.¹⁸⁸

187 Sería interesante conferir si el supuesto desprestigio social de las mujeres guaraní sin prole (Soares, 1997, p. 77; Susnik, 1983, p. 10; Cadogan, 1992a, p. 197) se sostiene también en el punto de vista de las mujeres, si ellas compartían con los hombres esa opinión. Los grupos guaraní contemporáneos, en todo caso, se expresan con cierta libertad sobre el tema. Así, líderes religiosos mbyá recomiendan: “no es bueno que la mujer tenga demasiados hijos (...) debemos administrarle los dueños de la esterilidad” (Cadogan, 1992a, p. 187); o sea, los *membyve'ÿja*, los ‘dueños o guardianes de la esterilidad’. Pero a las que no conciben, *imembye'ÿ va'épy*, hay que administrarles los dueños del calor que produce hijos e hijas, *memby raku'ija* (1992a, p. 186-187). Los grupos chiripá hablan de esterilidad cuando hay imposibilidad de embarazo, cuando embarazos no llegan a término y cuando nacen criaturas débiles que mueren a los pocos días o meses. En estos casos se prescriben un tratamiento con cuatro yerbas con propiedades anticonceptivas: el lapacho *pire*, *guavira pytã pire*, *piri puku* y *tape ruguáirã* (Chase-Sardi, 1992, p. 225). Cf. más datos en el capítulo sobre medicina o terapia de las dolencias. En base a datos recogidos por “cronistas”, Dionisio González Torres (1993, p. 93) cita la planta *membyve'ÿja*, una epífita que produce esterilidad. Otras, como el *araso*, ‘azafrán’, *mangueroyva*, ‘pariente del sen’, *tungao ka'a* o *jagua ka'a*, ‘vervena’, tienen propiedades abortivas (1993, p. 123). Para superar la esterilidad él menciona una infusión a base de *memby raku'ija*, ‘Usnea barbata’, *yvyra-rapo-jú*, ‘Maytenus ilicifolia’ (1993, p. 121). De mujeres kaiová he oído un término genérico para los anticonceptivos: *membykakuaaja*, ‘propiciador/a de hijos e hijas grandes’, expresión que remite al espacio-tiempo que transcurre entre una criatura y otra. Esos remedios permiten a la madre la crianza de sus hijos e hijas sin el desgaste de un nuevo embarazo.

188 En una de las cartas anuas consta: “Contándolos con las mujeres e hijos y toda la chusma a seis cada casa” (*Cartas Anuas I*, 1927-1929, p. 129). Desde luego, hay que llevar en cuenta la mortandad infantil en la época, el uso descontrolado de contraceptivos, aborto e infanticidio (Susnik, 1965, p. 139). De mujeres kaiová he oído la expresión *ndahuguái*, literalmente ‘no tiene profundidad’, con el significado de ‘no tiene útero, es estéril’. Las mismas también recurren a un número significativo de ‘plantas con propiedades anticonceptivas’, *membye'ÿja*.

Estéril mujer: kuña membyre'ỹ (V I, 372)
Tener deseo de parir la estéril: che membypotarai, che membyse (V II, 207)
Tener deseo de concebir: che rye pypiarãma ri aikotevẽ, che memby chéve ñemoñã che hese katu (V II, 207)

Kuña membyre'ỹ: estéril (T, 107)
Añemopohangy'u tache membyrỹme, añemopohangy'u che membyvee'ỹhaguãma: tomé bebedizo para no concebir (T, 220)
Imembyrỹva'e, imembyserỹva'e [imembycéry mba'e]: estéril (T, 220)
Imemby pa'a: mujer que no pare más (T, 220)
Ajea'yrõ yvy'imẽ, imembyra upápe, aña'yrõ kuña rapypy rova pype ñõte, hovape pype ñõte, ijape áramo ñõte: seminare extra vas (T, 351)
Ahovapy echag: mirar por de dentro de la cosa, seminare extra vas¹⁸⁹ (T, 395)

9.5 - Aborto

Membykua, 'mal parir', y 'a vai, 'nacer mal', se refieren al aborto natural, mientras que *memby juka*, *membypu guyépe* y *membyunga ijukávo*, 'matar la madre su hijo o hija en el vientre', se refieren al aborto provocado. Éste puede ser llevado a cabo ingiriendo bebidas vía oral (T, 107), lastimando literalmente el feto como para matarlo, o puede darse debido a una caída de la mujer embarazada. Ocurrendo el aborto en los primeros meses, se decía que era sólo sangre (*huguyramõ*) (T, 220).

La expresión más genérica para aborto es *membypu*, 'abortar la mujer con causa culpable o sin ella'; o sea, con o sin motivo. Aunque menos explícita, *membykua*, 'mal parir', también tiene ese carácter. Lo curioso es que *membypu* también significa 'tener polución' (T, 220), o sea, 'orgasmo', la mujer. El verbo que más criminaliza el aborto es *juka*, 'matar', y la frase *añemomembykuaa ei*, 'me causé el aborto por mi propia voluntad', refuerza el sentido de la frase. En cuanto a la clasificación del aborto en voluntario y natural es más factible que tal sea una traducción del ideario misionero al idioma indígena y no una costumbre de los pueblos guaraní antes de la misión.¹⁹⁰

189 En *ahovapy echag*, 'mirar por de dentro de la cosa', *seminare extra vas* es ciertamente un equívoco.

190 A las mujeres mbyá que practican el aborto se las llama *omemby'u'a*, 'las que devoran a su propio hijo o hija' (Cadogan, 1992a, p. 188). Grupos ava-guaraní del Paraguay supuestamente no conocían el *memby jeity*, 'aborto', excepto cuando el embarazo era resultado de una relación incestuosa (Chase-Sardi, 1992, p. 222, 226). Schaden (1973, p.

Vocabulario

Abortar: che membykua (V I, 106)
Aborto, acción de mal parir: membykua (V I, 106)
Aborto, lo abortado: ho'a raíva'e (V I, 106) *Mover, mal parir*: che membykua (V II, 100)

Tesoro

Kuña oñemopohangy'úva'e: mujer que tomó bebedizo para abortar (T, 107)
Omemby guyépe ojúkáva'e: mujer que mató en el vientre a su hijo (T, 107)
Añememby juka: matar a su mismo hijo (T, 220)
Iñememby júkáva'e aipo: esa es la que mató a su hijo (T, 220)
Añemomembypu: abortar la mujer con causa culpable o sin ella (T, 220)
Ajúka che memby che ryépe, ahumbiri che memby che ryépe, ahunga ijukávo: maté a mi hijo en el vientre (T, 220)
Huguyramo: era sangre nomás (T, 220)
Membykua: aborto (T, 220)
Che membykua: mal parir (T, 220)
Che momembykua che yvy apihaguéra: la caída me hizo mover (T, 220)
Añemomembykua ei: yo me causé el aborto (T, 220)

9.6 - Pistas para proseguir la investigación

Entre las cuestiones que podrían orientar futuras investigaciones en el ámbito de los datos presentados en este capítulo destaco brevemente tres.

1 - Si por un lado, la conquista europea afectó la vida de hombres y mujeres indígenas en general, por otro, afectó doblemente la vida de las mujeres, pues éstas fueron expoliadas en su capacidad productiva y reproductiva por los conquistadores. Frente a eso tendría que investigarse la correlación entre producción y reproducción al tiempo de la conquista y sus efectos para la historia de la mujer guaraní y de la mujer paraguaya.

El tema de la reproducción humana en el continente americano durante el siglo XVII tiene 20) registra un fertilizante humano, el *membyja'uja*, una planta. Según él, basta que la mujer pase cerca de ese vegetal para quedarse embarazada. Para mis interlocutoras kaiová, *membyja'uja* no es una planta específica, sino el atributo concepcional de varias plantas, como el *py'i* y el *ysypo'i*. Schaden hizo referencia a una otra planta, que supuestamente favorece la concepción de niños. Según él, grupos kaiová y ñandeva prefieren prole masculina.

que llevar en cuenta las implicaciones que el uso del cuerpo de la mujer significó para la economía guaraní y para la colonia.¹⁹¹ Del relato histórico se sabe que por creer que los conquistadores eran “buena gente”, los indígenas, como prueba de amistad,¹⁹² les dieron sus hijas como esposas, con el fin de tornarlos miembros de la misma familia. De modo que, toda la parentela indígena servía su cuñado honrándolo como nuevo pariente.¹⁹³ Como Moisés Bertoni justamente observó, el “mestizaje” biológico¹⁹⁴ resultante de ese ensamble se operó a través de una madre guaraní¹⁹⁵ y un padre europeo. Otorgando éste rara vez a su descendencia “mestiza” el tratamiento aguardado, las madres indígenas y sus hijos e hijas fueron objetos de discriminación y desprecio, de parte de sus “parientes” europeos. En esas circunstancias, la lengua guaraní contrarrestó – por lo menos en parte y por algún tiempo – la desventaja de esas madres, pues al comunicarse sistemáticamente con su prole, en esa lengua, el padre y esposo quedaba excluido de la comunidad de la palabra. Con idéntico fin, el guaraní sirvió “a toda la clase social de los mestizos”, y a las generaciones subsecuentes (Laterza, 1995, p. 74).

Para las mujeres guaraní, el ensamble con los advenedizos significó múltiple sometimiento: garantizarles a los europeos su subsistencia – pues eran ellas las que cultivaban la tierra y las que cosechaban –, darles descendientes¹⁹⁶ y servirles en sus

191 Se suele hablar absurdamente de “alianza hispano-guaraní” para referir este proceso. Cf. al respecto Melià, 1975, p. 11-16; Susnik, 1965, p. 10-39, 101-109.

192 El relato se refiere a los grupos indígenas en cuyas tierras fue fundada Asunción y no se puede aplicar sin más a los grupos guaraní de otros lugares y épocas. En otros contextos, como sugiere el testimonio de Cabeza de Vaca, la toma de mujeres por los europeos puede haber sido ya consecuencia de la derrota indígena en la guerra, y entonces una señal de sometimiento, no de amistad (ap. Melià, 1975, p. 13).

193 Cortesão I, 1951, p. 163.

194 El “mestizaje” y el surgimiento de una nueva sociedad será tratado, futuramente, en otro trabajo, que estudia los datos lingüísticos referentes a la organización social en el antiguo Paraguay.

195 Eso se debió a la supuesta inofensividad de la mujer guaraní. Para Bertoni, ningún europeo hubiera querido compartir el lecho con una aguerrida botocuda, aimoré, toba, payaguá, gwaikurú, sabiendo lo que podría ocurrirle al menor descuido. Sin embargo, frente a eso cabe recordar la historia de la india Juliana, “quien una noche despachó hacia el paraíso cristiano a su compañero español Nuño Cabrera, incitando después a las demás mujeres a que la imitaran. Alvar Núñez la hizo ejecutar. Juliana parece haber sido una excepción a la proverbial sumisión de la mujer indígena, ya que no se conoce otro caso de resistencia armada al compañero y de apología del amanticidio” (Ap. Laterza, 1995, p. 73-74).

196 Andrada, 1945, p. 417. Susnik destaca que durante las encomiendas, “si un encomendero tuviera una india en su casa que procreara muchos hijos, merecía un premio” (Ap. Melià, 1975, p. 14).

casas.¹⁹⁷ Dada su importancia económica, todos los europeos tomaron mujeres para sí, tanto por la “vía oficial”, como “donación” dentro de la institución del cuñadazgo, como por la “vía clandestina”, raptándolas de sus aldeas.¹⁹⁸

Hubo una trágica disminución de la población guaraní¹⁹⁹ no solo por causa del trabajo esclavo y los masacres, sino también por el uso descontrolado de contraceptivos, por la práctica de aborto, infanticidio y suicidio.²⁰⁰ Las mujeres, como ya se ha mencionado, daban fin a sus descendientes naturales, muchas se ahorcaban y otras se dejaban morir sin comer y otras bebían hierbas venenosas, había madres que mataban sus hijos así que nacían para librarlos de los trabajos que ellas y su pueblo padecían.²⁰¹

Sabemos que Montoya recogió sus datos en un ambiente menos hostil²⁰² para las mujeres. ¿Sería esa la razón por la cual sus ejemplos no reflejan la agresión que la mujer sufría como productora y reproductora, así como la posición ambigua vivida por la generación de mestizos y mestizas en pleno siglo XVII? Es mi sospecha, pues durante los años vividos por Montoya en el Guairá los misioneros les defendían a los indígenas de las malocas de los enemigos portugueses que les robaban a las mujeres sus hijos y las llevaban a ellas contra su voluntad.²⁰³

De la pluma de un “jesuita anónimo” sabemos que viejos, niños y “mujeres preñadas” eran las que morían primero en los ataques de españoles a sus aldeas y apunta el no poder

197 Cf. Nota 16 en este capítulo.

198 En los años siguientes a la fundación de Asunción, Ulrich Schmidl relató que Juan de Ayolas recibió seis chicas y, cada uno de sus compañeros, dos. Irala estimaba, en 1541, una población de setecientas mujeres por cada español. Alvar Núñez Cabeza de Vaca, en 1542, escribió que cada español disponía de unas cuarenta mujeres. Más atento a las implicaciones morales de ese vasallaje de mujeres, el padre González Paniagua, acusó a los conquistadores de tener vicio de mujeres. Inclusive los frailes Armenta y Lebrón – que vinieron a Asunción con Cabeza de Vaca – incorporaron a sus casas una treintena de chicas, de 12 a 20 años (Laterza, 1995, p. 71-72).

199 Había pueblos de indios donde el porcentaje de matrimonios sin hijos alcanzaba el 28 %, en otros llegaba al 32 %, mientras las mujeres viudas o solteras constituían el 38 % (Susnik, 1965, p. 101, 109).

200 Susnik, 1965, p. 39.

201 Gandia, 1939, p. 347.

202 Aunque víctimas de las frecuentes *rancheadas* y *malocas* ‘operaciones de captura de indígenas’ llevada a cabo por españoles y bandeirantes, las mujeres guaraní no tuvieron que servir en las reducciones a un encomendero español, ni como productoras ni como reproductoras. Allí no hubo mezcla biológica de hombres europeos y mujeres guaraní y el fruto de la producción económica era redistribuido en buena parte entre productores y productoras. Sobre este último punto consultar la obra de Carbonell de Masy (1992).

203 Cortesão I, 1951, p. 150.

multiplicarse como causa de la disminución demográfica entre los indígenas.²⁰⁴ Otro dato a ser considerado es que si, por un lado, Montoya fue minucioso en el registro de la nomenclatura de parentesco indígena, para poder evitar uniones incestuosas, por otro, él mismo observa en su *Conquista Espiritual* que esos casos eran poco comunes, y que los indios tenían sobre todo gran respeto por sus madres y hermanas.²⁰⁵ A esto se suma el testimonio de Álgar Nuñez Cabeza de Vaca sobre los europeos del Paraguay, a quienes reprocha el acceso carnal con madre e hija, dos hermanas, tías y sobrinas y otras parientas.²⁰⁶

2 - ¿Qué noción de reproducción sugieren los términos *membyrypy'a* y *membyrypy'a*, *ra'ypu* y *t(r)a'ýra*? ¿Serían indicios de un paradigma guaraní de concepción?

Como se ha visto, las expresiones *membyrypy'a* y *t(r)a'ýra* se relacionan con *t(r)a'ypu* y *membypu*, orgasmo masculino y femenino respectivamente. Estas dos últimas expresiones están compuestas de *t(r)a'y*, 'hijo (varón), semilla o semen' – siendo el padre el que habla –, *memby*, 'simiente de mujer, hijo o hija' – siendo la madre quien habla –, y *pu*, que significa 'sonido'. De modo que esas voces nos sugieren ser el orgasmo la 'expresión sonora del hijo o de la hija del hombre y de la mujer'. Así al decir *ambopu che ra'y* (V I, 300), el hombre en realidad dice 'hago que suene o reviente mi hijo'. Por tener la misma composición que las expresiones referentes al hombre, *membypu* y *membyrypy'a* son particularmente intrigantes y merecen ser investigadas más a fondo. ¿Indicaban de hecho esas expresiones un consenso guaraní sobre la reproducción humana? ¿Estaría ese consenso en sintonía con alguna posición semejante conocida en Europa antes de los descubrimientos de los folículos ovarianos y de los "huevos en los testículos femeninos" por *Régner van Graaf* (1641-1673) y antes de la observación de los espermatozoides por *Antonie van Leeuwenhoek* (1623-1723) a través del microscopio? Si la información proveniente del idioma indígena era una novedad para el jesuita no se puede precisar. Que él la haya registrado sin cualquier comentario sugiere, entre otras posibilidades, que esas expresiones hacían parte del lenguaje usual en los grupos guaraní, que ellas no eran

204 Cortesão I, 1951, p. 166.

205 Ruiz de Montoya, 1892, p. 49. Más datos en Soares, 1997, p. 96-112.

206 Ap. Laterza, 1995, p. 75. Para el autor, "aun cuando estos relatos pudieran haber estado teñidos por la pasión partidista, si ocurrió apenas la mitad de lo que refieren, sería ya suficiente" (Laterza, 1995, p. 75, nota 2).

extrañas al misionero, que él no haya percibido las implicaciones semánticas de la etimología de los términos o que, a partir de *memby*, que significaría, como ya se ha visto, ‘simiente, (*mb*)y, del marido’, *mẽ*, Montoya haya adjudicado en última instancia al varón todas las propiedades generativas.

Si las expresiones destacadas arriba indican de hecho un consenso guaraní, ellas atestiguan que la intuición indígena precedió, por algunas décadas, a la biología que reconoció que el ‘huevo’ u óvulo era factor esencial a la procreación; y, en algunos siglos, igualmente a la biología que reconoció importancia equitativa al elemento masculino y femenino.

Como es sabido, en el siglo XVII, todavía prevalecía en Europa el postulado aristotélico sobre la reproducción humana. Según Aristóteles, el semen (masculino) estaba constituido de ingredientes imperfectamente amalgamados. Estos, al mezclarse con el “semen femenino” – el líquido menstrual –, supuestamente se transformaban de sustancia amorfa y pasiva en sustancia de forma definida y dinámica (Curtis, 1983, p. 153). Solo en 1677, con el holandés *Antonie van Leeuwenhoek*, surge la teoría de los *animálculos*. Ésta enseñaba que dentro de cada espermatozoide humano había una criatura en miniatura, el homúnculo, que implantado en el útero de la mujer recibía los nutrientes necesarios.

La contribución de la madre se reducía, en esta teoría, a servir como incubadora para el feto. Durante la misma década, otro holandés, *Régner van Graaf*, describió el folículo que lleva su apellido, atrayendo muchos seguidores, conocidos bajo el nombre de *ovistas*. Estos pasaron a contradecir a los animalculistas al defender que era el huevo femenino el que contenía el futuro ser humano en miniatura y que los animálculos del fluido seminal simplemente estimulaban el crecimiento del huevo (Curtis, 1983, p. 154). Solamente dos siglos más tarde la moderna biología llegaría a reconocer que el elemento masculino y el femenino eran indispensables para la reproducción.

Frente a lo expuesto arriba, hay que observar que Montoya considera simiente de mujer, no al fluido menstrual, sino a la secreción vaginal de la mujer en estado de excitación sexual. Que “la mujer también eyacula”, probablemente era sabido entre los criollos y europeos radicados en América, pues ya desde Hipócrates se decía que ella “eyacula a partir de su cuerpo, a veces en el útero, a veces fuera de él” (ap. Foucault, 1988, II, p. 30).

Lo curioso es que el comprender el acto sexual como actividad que arranca tanto del cuerpo del hombre como de la mujer una sustancia capaz de transmitir vida, no cambió la opinión generalizada y jerarquizada sobre el rol del hombre y de la mujer en la

reproducción.

En ese sentido, si se aplicare también a España lo que Mary del Priore (1995, p. 31) afirma sobre Portugal, esos descubrimientos convulsionaron las creencias de sabios, médicos y filósofos en el resto de Europa, menos en la Península Ibérica, donde permaneció inalterada la noción casi religiosa de los doctores lusos, de que la procreación – como era concebida entonces - era asunto divino y, por eso mismo, intocable.

3 - ¿Cómo se relacionan la antropoteología guaraní actual que coloca el principio de la concepción del ser humano en el acto de soñar la palabra divinizadora con la actitud de las mujeres guaraní en cuanto al uso de anticonceptivos y a la práctica del aborto?

Esta cuestión invita a revisitar el campo de la etnografía guaraní, a revisar con atención diferenciada el discurso ontológico poderoso²⁰⁷ de los pueblos guaraní y sobre los pueblos guaraní. Un discurso así muchas veces impide oír las voces disonantes dentro del gran discurso.

Tratándose de cuestiones del ámbito de la reproducción tendría que privilegiarse los datos que proceden de personas sensibles a la perspectiva de las mujeres. Sería un intento para conectar el gran discurso de los líderes religiosos con su base sociológica, con las circunstancias en que vive el grupo.

Como en las sociedades llamadas occidentales, también en los pueblos indígenas la experiencia cotidiana y las palabras fundadoras del itinerario del grupo no siempre coinciden. Lo que no significa que lo cotidiano niegue lo fundamental, apenas que es su límite y posibilidad.

De modo que creer y decir que el ser humano tiene su principio en la palabra divina y divinizadora y que la concepción de una nueva criatura presupone una inspiración poética pueden no impedir a las mujeres guaraní a evitar embarazos o remediar aquéllos que se dieran en circunstancias indeseadas.

Como una de ellas me ha dado a entender: “Hay embarazos que de todos modos se dan sin haberse soñado la palabra, ésos ‘no pueden prosperar’, *noñembi’oig séne, o’áne*”. Esto, a

207 Así lo calificó Viveiros de Castro. Más datos conferir en Nimuendaju, 1987, p. xxxi.

mi modo de ver, no niega necesariamente el discurso religioso; lo desafía y le da juicio.²⁰⁸

208 Mucho ya se ha escrito sobre la supuesta ignorancia de los pueblos indígenas acerca de los factores biológicos que determinan la concepción. Sin embargo, en la observación de Levi Marques Pereira, la ignorancia parece haber estado del lado de quienes etnografaron esos pueblos. Ellos no percibieron las inversiones sociales y cosmológicas de los discursos nativos sobre la concepción. Es interesante que hasta en la sociedad no indígena, donde predomina el discurso científico biologizante, la explicación biológica divide espacio con la religiosa y con otros discursos no científicos sobre la concepción.

10 - LAS EDADES DE LA VIDA

En este capítulo intenté describir cómo las sociedades guaraní caracterizaban en su lengua los fenómenos y eventos que marcaban el transcurrir del tiempo-espacio en el marco de su vida personal. Presento pues las diversas etapas de la vida en el ámbito de una generación. Ejemplos de la creatividad con que el misionero lingüista ha realizado su tarea de verter, al castellano o al guaraní, su mensaje son igualmente presentados y comentados en estas páginas. He incorporado también en el debate datos procedentes de otras fuentes históricas y de fuentes etnográficas referentes a los grupos guaraní de los últimos cien años.

10.1 - Expresiones alusivas al tema

Una expresión o término que se refiera a la vida humana en sus diferentes fases no he encontrado en los léxicos. Destaco pues algunos términos que indican crecimiento, cambio, vigor y madurez físicos y síquicos, como *kakuaa*, *arakuaa*, *tuvicha*, *jerovia*, *tyarõ* y *arandu*.

Si *-kuaa* en *kakuaa* significa ‘saber’, las etapas de la vida serían un proceso de aprendizaje, crecimiento y sabiduría. Montoya tradujo el vocablo *arakuaa* por ‘entendimiento’ (T, 66).²⁰⁹ La expresión *mba’ekuaa*, ‘aquél o aquélla que sabe (cosas)’ o simplemente ‘saber cosas’, es muchas veces usada en el guaraní tribal para aclarar el significado de *arakuaa*. Con *arakuaa* se tradujo también ‘ingenio’, ‘capacidad creativa’, y ‘habilidad’ (V II, 49). *Tuvicha* agrega a la idea de crecer físicamente (V I, 272) la de ‘adquirir autoridad, tornarse autoridad, ocupar el primer lugar’ (T, 400).

Obsérvese que entre los muchos significados de *rovia* (T, 343-344) ‘confianza’ (T, 194) parece ser uno de los más importantes. En el contexto del devenir humano, sin embargo, indica tenacidad y fuerza. Así *ajeekojeroviari’og* significa ‘pierdo, a- -’og, el modo de ser, *-eko-*, vigoroso, *-jeroviari*, de mí, *-je’* (T, 255), o sea, la gallardía²¹⁰ juvenil. En el informe del jesuita anónimo, se reitera en tercera persona esa forma de percibir los cambios en el

209 Grupos kaiová y chiripá traducen la expresión por ‘espíritu’ y ‘sabiduría’. Los mbyá explican *kuaarara*, expresión correspondiente a *arakuaa*, como ‘sabiduría-poder creador’.

210 Covarrubias, 1995, p. 721.

ámbito del comportamiento humano: “los naturales de esta tierra son dóciles y hábiles cuando muchachos y cuando van creciendo se van haciendo broncos”²¹¹ entiéndase toscos, groseros, ásperos de genio y trato. Y el misionero supone que esa sea por la poca doctrina y policía que tienen en sus casas, “porque como todos están juntos y revueltos saben más pecar que tener entero uso de razón”, concluye el misionero.²¹²

Tyarõ agrega a la idea de ‘crecimiento’ el de ‘madurez’. En ese sentido es feliz el esfuerzo de Montoya al traducir *tyarõ* por ‘sazonado’ (T, 388); o sea, quien madura alcanza el punto y el sabor esperados.

Arandu, como *arakuaa*, significa ‘entendimiento, juicio’ (T, 06), siendo que *-ndu* denota ‘capacidad de sentir y escuchar’ el tiempo-espacio, ‘prestar atención’, ‘considerar bien las cosas’, como en *añeandu katu mba’e rehe* (T, 06). Debe tenerse en cuenta que estos términos y expresiones aquí presentados no son de uso exclusivo para personas. *Kakuaa*, por ejemplo, indica tanto el ‘crecimiento del niño o de la planta y de los animales’ (V I, 272) mientras *arakuaa* se refiere no sólo a la ‘sensatez del ser humano’ sino también al ‘comportamiento de los animales domados’ (T, 06).

Vocabulario

Tesoro

Crecer: akakuaa, añeirumõ, ituvicha (V I, 271)

Criar, alimentar: amongakuaa (V I, 272)

Criarse el niño o planta: okakuaa (V I,

Ndoi ára chéve: aún no tengo edad (T, 06)

Ndaéi guikakuaaparãngue: aún no he crecido (T, 89)

Kakuaa: aumento, crecimiento (T, 89)

Che kakuaa: mi crecer (T, 89)

211 Cortesão I, 1951, p. 164.

212 Los misioneros por lo general alababan la facilidad con que los indígenas, cuando niños, aprendían a leer, escribir, danzar, tocar instrumentos y ejercitarse en oficios mecánicos. Ellos los consideraban entonces “tan despiertos y vivos como los europeos”. Pero esa vivacidad se iba apagando con el tiempo. Cuando llegaban a los veinte años, era reemplazada por un “lastimoso embotamiento mental”, según el testimonio de los padres Cardiel y Furlong (Furlong, 1962, p. 75). Supuestamente los propios indígenas solían decir a los misioneros: “Padre, esta nuestra capacidad es distinta a la de los españoles, porque éstos son constantes en su entendimiento, pero nosotros solo (lo) tenemos a tiempos” (Furlong, 1962, p. 74). Un interesante aporte sobre semejante postura de los jesuitas que actuaron en la América Portuguesa frente a los pueblos indígenas fue escrito por Viveiros de Castro (1992) bajo el título en *O Mármore e a Murta*.

272)

Che amongakuaa: yo le crié (T, 89)
Che mongakuaa: él (o ella) me crió (T, 89)
Che kakuaa sãi: he crecido, alargado (T, 112)
Akakuaa sãi: voy creciendo (T, 112)
Eive ñôte ijarakuaa: ya empieza a tener entendimiento (T, 124)
Ajeekojeroviari'og: perder la lozanía (T, 255)

10.2 - Lactancia

10.2.1 -Expresiones relativas a la mujer

De *kamby*, ‘leche’, deriva *akambu*, ‘mamo’, y *amokambu*, ‘doy de mamar’. Obsérvese que bajo *ama de leche* (V I, 158) aparece ‘la mujer que amamanta al bebé sin ser la madre’. También el hecho de la mujer que estando nuevamente embarazada amamanta su hijo o hija del parto anterior, al parecer no con leche propiamente dicho, sino con un líquido acuoso llamado *ay*. La madre dice en este caso *ambojoay'u*, ‘le doy de mamar a ambos’ (T, 24). Puede ocurrir que habiendo ya nacido el niño o la niña del segundo parto, la madre continúe amamantando al primero (T, 232). En ese caso, cuando ella afirma *amomunẽ che memby* está constatando que su ‘hijo o hija del parto anterior va perdiendo fuerzas por tener que mamar con el nuevo bebé’. Tal vez por eso, la madre llega a recusar o abandonar el niño o la niña mayor cuando nace el siguiente o la siguiente (T, 232).²¹³

Ay es también el nombre de la ‘primera leche que las madres tienen después del parto’. La expresión *ijay'u*, ‘la aguaza del que aún está en el vientre’ (T, 23), sugiere que *ay* también podía referirse al líquido amniótico. *Kamby* es ‘la leche que substituye al *ay*’, correspondiendo *amokambu* a ‘amamantar’. Curiosamente, también *akambu*, que en realidad significa ‘yo mamo’, es presentado como ‘amamantar’ (T, 24).

Kamby, ‘leche’, refiere también el estrecho vínculo de la niña o del niño con su madre (T, 87),²¹⁴ de modo que ni siempre es traducida por ‘leche’ sino también por ‘pecho’ y

²¹³ Según Jean de Léry, a las mujeres indígenas de la costa brasileña, diferentemente de las europeas, nada les impedía amamantar a los hijos (Del Priore, 1995, p. 325)

²¹⁴ Viveiros de Castro escribió a respecto del grupo araweté: “para la leche pasa (*mo-wã*) todo lo que la mujer ingiere (...), pasa también el afecto. Los Araweté dicen que las hijas no se casan virilocalmente, y que los hombres siempre vuelven a la aldea de origen, porque

‘vientre’, ciertamente para marcar lo que se ha heredado de la madre (T, 87). Es significativo en ese sentido conferir una analogía entre leche y lengua. Así, para expresar que ésta no es la materna se dice ‘lengua que no he mamado’, *nakambúi aipo ñe’ẽ*, que ‘no he sacado ni mamado de los senos de mi madre’, *che sy kãmagui nanohẽmi, ndaipytéi che sy kamby águi*, como ‘lengua que mi madre no me ha dado de mamar’, *nache mokambúi che sy ko ñe’ẽnga ri* (V II, 109).

Vocabulario

Ama que da leche: poromokambuhára (V I, 158)
Amamantar: amokambu (V I, 159)
Dar de mamar: amokambu (V I, 288)
Leche dar a mamar: amokambu (V II, 62)
Leche tener el pecho: ty no’õ (V II, 63)
No mamé yo esa lengua: nakambúi aipo ñe’ẽ, che sy kãmagui nanohẽmi, ndaipytéi che sy kamby águi, nache mokambúi che sy ko ñe’ẽnga ri (V II, 109)

Tesoro

Ay: la primera leche de toda hembra (T, 23)
Ambojoay’u: ‘doy de mamar a mi hijo’, dice la madre estando preñada (T, 24)
Akambu, jojamo, kambuávo, kambúvo, kambuhára, amokambu: amamantar (T, 83)
Aikamby: apretar las tetas (T, 83)
Kamby reheve anohẽ che sy águi: eso mamé en la leche o saqué del vientre de mi madre (T, 87)
Amomunẽ che memby: criollo desmedrado, dice la india; lo mismo lo dicen de los animales que sus madres han dejado (T, 232)

10.2.2 - Expresiones relativas a la criatura

Si al traducir *ay* por ‘la aguaza del que aún está en el vientre’ (T, 23) se hace referencia al líquido amniótico, cabe preguntar si se creía entonces que el *ay*, ‘la primera leche, aguaza o líquido amniótico’, alimentaba a la criatura que estaba por nacer. Es lo que sugiere la expresión *ojoay’u*, que se traduciría así: ‘o (la criatura nacida y la que está por nacer), ‘u: toman, *ay*: el líquido acuoso, *jo*: que es de ambos’. Por otro lado *ay* puede referirse a la ‘aguaza que las glándulas mamarias de algunas mujeres producen durante el embarazo’.

La criatura mayor se torna una *munẽ*, ‘debilitada’, cuando es recusada por la madre al nacer la próxima (T, 232). Pero eso ocurre también cuando el niño o la niña del segundo parto mama con el niño o la niña del primer parto. Por eso, cualquier niño huérfano y flaquito, que mama con otro, es un *munẽ*.²¹⁵ Según Montoya, *mu* es ‘escupir’ y *nẽ* es ‘hedor’ (T,

“no se olvidan la leche que mamó” y, además, porque añoran “a aquélla que los amamantó” (1986, p. 448).

215 En aldeas kaiová hoy día la criatura lactante es llamada de *ipyti’aregua*, ‘la que es

232), pero el significado y composición del término no están aclarados con esa explicación. En la expresión *che rata munẽ*, ‘mi miserable fuego’ (T, 232), por ejemplo, *munẽ* significa ‘miserable’, traducido, da la idea de un fuego con poca leña, casi apagándose.²¹⁶

Una de las expresiones referentes a gemelos o gemelas²¹⁷ se construye tomando los senos de la madre como referencia: *jopyrúa kãmariguára* (T, 83), que se podría traducir también por ‘quienes, -a, comparten o se turnan, *jopyru*, por, *riguára*, los senos, *kãma*, de la madre’. Obsérvese, sin embargo, que en ese ejemplo Montoya pasó al castellano *kãma*, no con el significado de ‘seno’, sino con el de ‘parto’.

Incluí aquí la expresión *tãi osẽ*, ‘nacer dientes’ (V II, 104), porque la dentición se da en el período de la lactancia, por implicar inicialmente en proximidad y cuidado mayores de parte de las madres hacia sus niños o niñas y, naturalmente, porque el amamantar lactantes dentados es una experiencia nueva, a veces dolorosa, para las madres. Para las criaturas lactantes inicia una fase alimentar más diversificada.

cargada al pecho’, de lo que no se debe deducir que las *ipyti’aregua* sean las únicas que maman; también las *iku’aregua*, ‘las cargadas a la cintura’, que ya gatean, y las *ipopegua*, ‘las que son tomadas de la mano’, que ya caminan, por lo general aún maman (Chamorro, 1995, p. 53), pero dos criaturas que maman juntas no he observado en las aldeas.

²¹⁶ Cuando Montoya (T, 232) explica *munẽ* como abandono de animales y criaturas puede estar haciendo referencia a la figura del *guacho* y de la *guacha*. Conforme varios diccionarios, el término *guacho* deriva del quechua *huagcho* o *huaccha*, que significa ‘pobre’ y designa a la cría del animal o a la criatura que ha sido separada de la madre antes del despecho, creciendo debilitado y con baja autoestima. En las aldeas kaiová del Brasil, Levi Marques Pereira ha investigado el tema mostrando que la probable causa de la existencia de niños y niñas en esa condición en las comunidades kaiová es la muerte del padre o de la madre y la frecuente separación de las parejas, que dejan sus hijos e hijas a los cuidados de parientes o de autoridades de la aldea para iniciar una nueva relación en pareja. El significado de debilitado también refuerza la asociación de *guacho* con *munẽ*, pues - con excepción de cuando la criatura es adoptada por los abuelos y las abuelas - por lo general ella es criada en medio a visibles desventajas con relación a las otras criaturas de la familia, lo que es reprobado por el grupo. Una criatura *guacha* no suele ir a la escuela, es generalmente flaquita, viste harapos, come por último, no juega, es objeto de desconfianza y de un rígido tratamiento; además, de ser triste y enfermiza (Pereira, 2002, p. 171ss). En una familia guaraní de la aldea de Guarita, observé en 1990 un joven negro con apariencias de enano, tratado como un *guacho*. Le pregunté su nombre. Respondió que lo llamaban *mymba*, ‘animal’. La familia no discordó. Retornaré a este tema más adelante.

²¹⁷ En otra expresión para gemelos fraternos se indica que ‘ambos, *ño-*, proceden, *-gua*, del (mismo) costado, *ambýi* (T, 30)’, siendo que *ambýi*, se refiere también al ‘bajo vientre de la mujer’ (V II, 60). Otra frase dice que ‘ambos fueron concebidos, *oñemoñãva’e*, en el centro (mismo lugar), *ojopýpe*’ (T, 229). Para ‘gemelos idénticos’, se aplicaría mejor, *kunumĩkõi*, significando *kõi*, ‘dos cosas pegadas naturalmente’ (T, 98), que ‘proceden de un solo tronco’, *che kõi jaoygue* (T, 98).

Vocabulario

Mamar: akambu (V II, 83)
Mamar el niño de su madre preñada:
joay'u (V II, 83)
Mamón que mama mucho: kambuse (V II, 83)
Nacer dientes: tãĩ osẽ (V II, 104)

Tesoro

Ijay'u: se dice del hijo que mama la primera leche, o aguaza (humor acuoso) del que aún está en el vientre (T, 23-24)
Ojoay'u: (se dice cuando) maman juntos el nacido y el por nacer (T, 24)
Jopyrua kãmariguára: hermanos de un parto (T, 83)
Imokambupýra: amamantado (T, 83)
Aipo kamby reheve ereipyte: eso mamaste en la leche (T, 87)
Kambu: mamar (T, 87)
Kamby reheve anohẽ che sy águi: eso mamé en la leche, o saqué del vientre de mi madre (T, 87)
Kamby reheve anohẽ aipo che sy águi: eso saqué de los pechos de mi madre (T, 114)
Joau joay'u: mamar el niño estando preñada la madre (T, 197)
Munẽ: compuesto de *mu*, 'escupir', y *nẽ*, 'hedor'; dicen al niño del segundo parto, que mama junto con el del primero, y por eso se enflaquece, y lo mismo dicen a cualquier niño huérfano y flaquito, que mama juntamente con otro (T, 232)
Pitãngĩ: niño de teta tierno (T, 354)

10.2.3 - Cuidados del neonato y del infante

Las interjecciones *amboi'i*, *ambo'o'e* (V I, 187, T, 174) y *he'a* (V I, 231) pueden indicar la afección con que las personas adultas y los hermanos y las hermanas mayores generalmente acogen las criaturas en las familias guaraní²¹⁸ y tupí.²¹⁹

218 "Una criatura paĩ será cargada, generalmente por la madre, aún cuando esté durmiendo, hasta que pueda caminar" (Grünberg, 1995, p. 48-49). Entre las aldeas kaiová las expresiones *ipyti'aregua*, *iku'aregua*, e *ipopegua* indican el apego y la proximidad que mantienen las criaturas del cuerpo de sus madres u otras personas mayores (Chamorro, 1995, p. 53).

219 Viveiros de Castro (1986, p. 451) observó entre los Araweté: "las criaturas son adoradas y mimadas por toda la aldea. Tanto mujeres como hombres disputan el privilegio de pasear con el recién nacido en los brazos". Particularmente con el recién nacido no sería esa la actitud en los grupos guaraní, donde el bebé queda recluido con la madre y el padre por algunos días. Lo intrigante en la documentación de Montoya es que, si *munẽ* no significa apenas 'huérfano' sino también 'abandonado', parece que tenemos aquí una prueba de que ya en el siglo XVII las criaturas abandonadas por sus madres y/o padres no

El período entre el nacimiento²²⁰ y la caída del ombligo²²¹ exige hasta hoy día atención especial. Es llamativo pues que Montoya haya registrado apenas una expresión alusiva a este momento de la vida del infante (T, 299). *Puru'ã, pyru'ã* [pĩruã] (T, 324), *mbyru'ã* y *pyru'ã* [pỹruã] (T, 299) significan indistintamente ‘ombligo’ en guaraní. La etimología presentada en el *Tesoro* se basa en *pyru'ã*, compuesto de *py*, ‘centro’, y *hu'ã*, ‘tallo’ (T, 299). No he encontrado en los léxicos de Montoya datos semejantes a los registrados por Jean de Léry en aldeas tupí del litoral brasileño, que a los neonatos el padre o el “compadre” les achataba la nariz con el pulgar, y por el cronista Fernão Cardim, que las madres para ayudar en el crecimiento colocaban las criaturas recién nacidas en la palma de la mano masajeándolas fuertemente.

Al traducir *imunẽ areko che ra'yra* por ‘dice el padre al hijo que vive con él y bajo su cuidado, habiendo sido la criatura desechada por la madre, después del nacimiento de la siguiente’ (T, 232) Montoya registró la participación del padre en el cuidado del infante. Caso haya un error de imprenta y “desechado” sea “despechado”, la expresión cabría también en el tópico que sigue.

En cuanto a utensilios utilizados en el contexto del parto y la lactancia consta únicamente el término *uvandáva* y *uvanã*, pañales (T, 222).

Vocabulario

Arrullar al niño en la cuna: amoñatimũ (V I, 187)

Arrullar al niño en los brazos: amboi'i, ambo'o'e (V I, 187)

Calla, dice la madre al niño que llora: he'a (V I, 231)

Pañales: pitãng uvãndáva, pitãng asoja (V II, 124)

Traer la criatura en el lado: che ambýi areko (V II, 216)

Tesoro

Kuña omboi'i omemby: arrullar la mujer a su hijo en los brazos (T, 174)

Mitãng uvandáva, mitãng uvanã: pañales (T, 222)

Imunẽ areko che ra'yra: dice el indio a su hijo que la madre ha desechado por el segundo que ha nacido, y que él le tiene consigo y cuida de él (T, 232)

Nde'i ipyru'ãsog: aún no se le ha caído el ombligo (T, 299)

Hako nẽ vyte: dicen al niño tiernecito (que) tiene las ingles lastimadas todavía (T, 349).

tenían ese mimo - de que nos habla Viveiros de Casto - retribuida por otros familiares.

220 Recuérdese que las restricciones a la que el padre se somete durante la *couvade* hasta hoy día visan sobretudo el bienestar físico de la criatura recién nacida (Schaden, 1974, p. 61).

221 En los grupos mbyá se aplica *arua poã*, ‘hongo usado como remedio, *poã*, para combatir malestares de las criaturas, *arua*’ (Cadogan, 1992b, p. 31). Con él se espolvorea el ombligo del párvulo (Cadogan, 1992a, p. 206).

10.2.4 - El despecho

-*Po'o* y -*poi* significan 'cesar' y se refieren aquí a la separación del niño o de la niña del seno materno.²²² Pero el despecho es también *kunu'ūsāi*, cese de una íntima relación de afecto, traumática en especial para la criatura, por lo que se puede entender muy bien la referencia al lloro.²²³

Vocabulario

Acallar al niño: amombo'o (V I, 114)
Cesar de llorar: apo'o (V I, 282)
Cesar de mamar el niño: opoi, okambupoi (V I, 282)
Destetarse: apo'o, akambupoi (V I, 318)
Destetado: imombo'opýra (V I, 318)
Destetar: amombo'o (V I, 318)
Destetar, apartar del regalo: amokunu'ūsāi (V I, 318)

Tesoro

Kunumĩ iñemokunu'ūsāi: muchacho destetado (T, 107)

10.3 - El gateo y la bipedestación

Poñỹ es el 'gateo' y *pu'ã* es 'levantarse'.²²⁴ Los primeros intentos para caminar son descritos como *apu'ãpu'ã* o *pu'ã ata'ĩ*, 'erguirse o andar poco seguros', como *ikãng opyta natatãi*, 'los huesos todavía no están duros'. *Ata ratã*, 'caminar firme, rápido', se aplica a quien ya ha alcanzado madurez en el andar.

222 Esta etapa tiene todavía la densidad de un ritual en algunos grupos guaraní y en la zona rural de Paraguay. Aquí, con la colaboración de otras mujeres se la mantiene a la madre lejos de la vista y del olfato de la criatura. De no ser posible, se unta el seno con sustancias amargas para que sea repelido.

223 Obsérvese al respecto que *mombo'o* significa en los grupos mbyá 'apaciguar'. *Mitã ñamboi* es la expresión que significa 'despecho' entre ellos (Cadogan, 1992b, p. 206), siendo que -*mboi* significa también 'quitar, desvestir'.

224 *Opu'ã* significa también para los grupos kaiová crecimiento de las plantas cultivadas, constitución de parentelas y del *tekoha*, 'lugar vital' (Pereira, 2004, p. 224). Para los grupos mbyá la expresión correspondiente puede ser *jeepya* y *eepy*. El vocablo central es *e* y se lo suele traducir entre otras expresiones por 'verticalidad' (Cadogan, 1992a, p. 166,172). Más datos sobre el tema serán presentados al final de este capítulo.

Vocabulario

Andar la criatura gateando: apoñỹ (V I, 165)

Pinito [penino] *hacer la criatura*: oañaropu'āpu'ā mitānga, opu'ā ata'ĩ (V II, 134)

Pinitos [pininos] *hacer el niño*: che ratāratā, apu'āpu'ā (V II, 141)

Tesoro

Opoti'ávo ajeupi, ajepoti'apiro guijeupívo: subir gateando (T, 321)

Poñỹ: andar el niño que empieza a andar sobre las manos medio asentado (T, 314)

Aata ratā, che ata ratā: hacer pinitos el niño (T, 70)

Ikāng opyta natatāi, ikāng opyta puru vyte: aún no está la criatura recia, está tiernecita (T, 88)

10.4 - Infancia

Mitāng o *mitāngĩ* es término que incluye a niños y niñas hasta los diez años. Así la infancia, *mitāekoha*, es 'el lugar y el tiempo, *-ha*, donde y cuando se expresa el modo de ser, *-eko*, de las criaturas, *mitāng*'. Palabras específicas para 'niños' son *kunumĩ* y *pia*, y para 'niñas' *kuñataĩ* y *ngirĩ*, en este último caso cuando habla una mujer. Obsérvese que *kuñataĩ* en el guaraní paraguayo y guaraní tribal contemporáneo se refiere a la 'mujer ya madura sexualmente pero aún sin prole'. Nótese también que Montoya emplea el término exclusivo para niño, *kunumĩ*, para referir el comportamiento infantil de mujeres y hombres adultos. El desarrollo de las criaturas es marcado por voces que apuntan lo tierno, grande, maduro o inteligente que ellas son. Queda la duda si *kunumĩ okunumĩguarérave teko marāngatu rehe oyepokuaáne*, 'los muchachos desde su niñez se han de acostumbrar a la virtud' (T, 106), refleja la pedagogía reduccional o el proceso tradicional de socialización guaraní.

Una ceremonia de nominación marca el inicio de la infancia. Montoya no la registra en sus léxicos pero sí en su *Conquista Espiritual*, donde escribe: "Usan un género de bautismo o de ponerse nombre".²²⁵ Apenas eso, no lo describe. Sin embargo, los innúmeros ataques de

225 Ruiz de Montoya, 1892, p. 51. Kurt Unkel Nimuendaju también registró, al inicio del siglo XX, la ceremonia de nominación guaraní-apapokúva. Según él, pocos días después del nacimiento, la aldea se reunía alrededor de un chamán encargado de descubrir la procedencia del alma recién llegada, tarea que él cumplía consultando a las divinidades con cantos y rezos, acompañado o no de los presentes, y vertiendo sobre el bebé las fuerzas mágicas espirituales recibidas de las divinidades (1987, p. 29-30). Durante el rito chiripá, las madres de los infantes lloran, expresando su angustia frente a los poderes sobrenaturales (Bartolomé, 1991, p. 86). En los grupos kaiová y mbyá tuve la oportunidad de presenciar en más de una ocasión la ceremonia de revelación del nombre, cuya

que fue blanco el bautismo cristiano, entre quienes resistieron a la misión, indican que el ritual de nominación ya era algo central en los grupos guaraní, cuando llegaron los conquistadores.²²⁶

Otra ceremonia marcaba una cierta mayoría y madurez alcanzadas. Sólo los niños pasaban por ese ritual de iniciación, que en base a los datos etnográficos contemporáneos se puede interpretar como preparación para la nueva fase que se aproxima.²²⁷ Montoya no registra sino *tembeta*, que es el nombre del ‘adorno labial’ (T, 376), colocado en el labio inferior perforado, *ñeembekua* (T, 377), de los niños, en el momento central del ritual. En una de las *cartas anuas* del siglo XVII publicadas por Maeder consta que todos los Guaraní eran criados “desde muy tiernos con una costumbre bárbara(:) dan al labio inferior un taladro y cuelgan de él por gala un hueso grande y redondo que llaman en su vulgar *tembetá*”.²²⁸

En su *Carta Anua* de 1628, Montoya incluye, en sus relatos sobre los acontecimientos en la reducción de San Javier, que cuando un niño llegaba a unos diez años era lavado por un viejo de la familia con agua fría junto al fuego. El viejo le golpeaba al niño en las espaldas con una cuerda de arco, para que con el mucho vino que bebiere no se emborrache y para

descripción puede ser acompañada en Chamorro, 1998a, p. 201-216; 2004b, p. 282-291. Conferir también Grünberg, 1995, p. 49. Proceder a la nominación de las criaturas cuando ellas tienen alrededor de dos años de edad puede estar relacionado con dos hechos: (1) Ellas ya empezaron a hablar, lo que es motivo de mucha expectativa en las familias y símbolo de la vitalidad del nuevo ser. (2) Ellas ya dieron muestra de resistencia al sobrevivir a dos inviernos y a los males, *teko asy*, respiratorios que frecuentemente llevan a la muerte a niños y niñas menores.

226 Se practicaba el contrabautismo con el intuito de borrar el bautismo cristiano, como éste protagonizado por el líder indígena Ñesu y relatado por el propio Montoya: “Ñesu (...) hizo traer a su presencia los infantes (...); rayóles las lenguas con que gustaron la sal del espíritu de sabiduría, los pechos y espaldas rayó para borrar los oleos santos, con que para la lucha estaban prevenidos” (1892, p. 234).

227 Informantes kaiová y paĩ-tavyterã entienden que la ceremonia debe ser realizada antes que el niño cambie de voz. En las últimas décadas, sin embargo, se viene observando que hasta niños de ocho años llegan a ser iniciados (Grünberg, 1995, p. 53), lo que, por otro lado, parece no ser nuevo, pues ya en el siglo XVII los Guaraní practicaban esa “bárbara costumbre” “desde muy tiernos”, según consta en la *carta anua* citada abajo. Coincidentemente, estudiantes kaiová y guaraní han insistido en afirmar que el *kunumi pepy* no es un ritual de pasaje a la vida adulta. Un ritual así sería el *jehuguái’og*, ‘separación, liberación’ – literalmente, ‘corte de cola’, practicado por los ñandeva (guaraní).

228 *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay (1632-1634)*, 1984, f. 236. Sobre dicho uso en los grupos guaraní contemporáneos consultar Schaden, 1974, p. 89-92, Melià & Grünberg, 1976, p. 236-241, Grünberg, 1995, p. 52-58, Chamorro, 1995, p. 101-119; 1998, p. 177-179, 2004b, p. 278-282.

que con esos golpes penetre sus fuerzas en el muchacho y lo haga diligente.²²⁹ Según el propio Montoya, el mismo ritual – liderado por una vieja – era destinado para las muchachas en el tiempo en que les venía el primer menstuo, “durante el cual se hacían muchas ceremonias largas de contar”.²³⁰ Queda pues la probabilidad de que esa costumbre, cuando liderada por un viejo y destinada para los niños, hacía parte en el pasado de la ceremonia de iniciación masculina. Otro dato a favor es que Montoya, aunque poco preciso, destacó un término para ‘niña hasta diez años’, *kuñataĩ* (V II, 107), y otro para niña o niño hasta diez años, *mitãng* (V II, 108).

De entre los juguetes ciertamente usados por las criaturas nótese el bodoque (V I, 216), la bola de madera (V I, 216), el trompo (V II, 220), la pelota (V I, 220), títeres y muñecas (V II, 55), muñecas y figurillas (T, 62). Entre los juegos consta el “jugar saltando de una parte a otra” (V II, 56). Aunque no conste en los léxicos de Montoya, probablemente las criaturas les acompañaba a las personas mayores en sus quehaceres, como se observa hasta hoy en las aldeas guaraní.²³¹

229 Cortesão, I, 1951, p. 274.

230 Cortesão, I, 1951, p. 274. El tema será retomado al tratar de la juventud.

231 Desde alrededor de los siete años la niña acompaña a su madre y a otras mujeres y el niño a su padre y a otros varones en sus quehaceres, pero más como un juego. Un juego que muchas veces requiere o desarrolla habilidad y resistencia para largas caminatas. Más datos sobre juegos y diversiones he reservado para otro texto.

Vocabulario

Esquivo niño: kunumĩ jejái (V I, 368)
Flaco niño: munẽ, sa guarĩ po (V II, 5)
Infancia: mitãngĩ ekoha (V II, 48)
Infante: mitãng, mitãngĩ (V II, 48)
Niña hasta diez años: kuñataĩ (V II, 107)
Niña o niño hasta diez años: mitãng (V II, 108)
Niñear: añemokunumĩeko (V II, 108)
Niñerías: kunumĩ eko (V II, 108)
Niñez: mitãng ekoha, mitãngháva, mitãngamo teko (V II, 108)
Niño, dicen por amor: pia, piaĩ (V II, 108)

Tesoro

I'a guasu che ra'y: ya está mi hijo grande (T, 03)
I'akyramo: está tierno (T, 03)
I'aky rusu: está grande (T, 03)
I'arandu ymã che ra'y: ya tiene juicio mi hijo (T, 06)
Oñembokakuaa ae: criarse él mismo (T, 89)
Kunumĩháva: niñez (T, 106)
Kunumĩ okunumĩguarérave teko marãngatu rehe oyepokuaáne: los muchachos desde su niñez se han de acostumbrar a la virtud (T, 106)
Oñemboytarõ ymã kunumĩ: ya está el niño grandecito (T, 180)
Kunumĩ jaravi: niño sin pelo en la cabeza (T, 188)
Michĩ che ra'y: es pequeñuelo mi hijo (T, 221)
Mitãng: compuesto de *pi*, 'pellejo', y *tãng*, 'tierno infante' (T, 222)
Ngirĩ: dice la mujer a las niñas, pero *kirĩ* también lo suelen usar los varones, chiquito (T, 237)
Pitangy: infante chico (T, 300)
Pitã, mitã: el infante; niño infante (T, 300)
Pitangy: infante chico (T, 300)
Kunumĩ kua: infante tierno (T, 325)
Kuanĩ: diminutivo, el tiernecito, y lo dicen los mayores a los niños (T, 325)
Kichyri: chiquito, pequeño (T, 332)
Tembeta: barbote (T, 376)
Tembeta kua: el agujero del barbote (T, 376-377)
Añeembekua: hacer agujeros para el barbote (T, 377)
Kunumĩ otyarõ: ya el niño está grandecito (T, 388)
Ndache tyarõ rangẽ: aún no estoy sazonado, recio, dice el niño (T, 388)
Kunumĩ ti'i [tyĩ]: niño pequeño (T, 390)

10.5 - Juventud

Kuña, ‘mujer, niña’, y *kunumĩ*, ‘niño’, son los nombres básicos con los que se forman otros nombres para referirse a la mujer y al varón jóvenes. Así, agregándoseles *guasú*, *usu* o *mbuku*, ‘grande’, se forman *kunumbusu*, ‘mozo’, *kuñambusu* y *kuñambuku*, ‘moza’ (V II, 96). Otros términos de incidencia menor son *kuande*, *kuandéra* que significan ‘mozuelo’ (T, 325) y ‘muchachote’ (T, 328) y *kuanĩ*, ‘muchacho’, (V II, 101); *guachã* se traduce por ‘muchacha’, siendo que es usado por varones y mujeres mayores para dirigirse tanto a las niñas (T, 128) como a las muchachas (V II, 101); *kuñataĩ*, que en otro lugar Montoya afirmó referirse a ‘niñas hasta diez años’ (V II, 107), consta también como ‘muchacha’ (V II, 101). Nótese que *kunumbusuhápe*, ‘juventud’, (V II, 232), deriva de *kunumbusu*, ‘mozo’, y no de *kuñambusu*, ‘moza’. En base a datos etnográficos contemporáneos se puede situar el inicio de esta fase entre trece y quince años y estimar su duración como relativamente corta,²³² pues se extiende hasta las primeras relaciones estables en pareja.

En los léxicos de Montoya, el lugar social de los mozos y las mozas es marcado con expresiones que explicitan que ni él ni ella han tenido aún relaciones sexuales y que todavía no se han casado, *mêne’ỹ* (V II, 96), *nomendárava’e*, *omenda’ỹva’e*, *hembireko’ỹva’e* (V II, 198). Atributos como *jeroviaháva*, *kyre’ỹ*, *tayvai* (V II, 71) expresan su disposición física y anímica. Referencias a la ‘aparición del bigote y de los pelos pubianos’ como en *ambotase* (T, 31), ‘al crecimiento de los senos’ como en *ikã* e *ikãmamõ* (T, 83), a la ‘menstruación’ como en *napu’ãmi* (T, 322) y a lo bueno que es ‘abstenerse sexualmente’, como en *che reko marãne’ỹ areko’i katu* (V I, 258-259) describen al joven y a la joven como púberes.

Las niñas por ocasión de la primera menstruación pasaban por un ritual de iniciación.²³³

232 En esta fase algunos jóvenes kaiová se distancian y se apartan de su familia de origen, sea por motivo de trabajo en las usinas y estancias o apenas para “disfrutar su libertad”. Eso le acarrea generalmente sanciones morales al joven, “que pasa a ser visto como voluble e inestable; poco confiable en el trato de las cuestiones públicas” (Pereira, 2004, p. 53).

233 Friedl Grünberg relata brevemente cómo un rito de iniciación para niñas transcurría en la década del 70 en comunidades pa’i de Paraguay. La ceremonia empieza en el primer día de la primera menstruación y termina el último día de la segunda menstruación. Durante ese tiempo la niña es recluida en un rincón de la casa de la madre y del padre. Ella habla poco y sólo sale de la casa acompañada por parientes del sexo femenino, sigue una rígida dieta, se deja cortar el pelo bien corto por las mujeres mayores, quienes también la instruyen en sus conocimientos. Cuando finalmente la niña se reintegra a la comunidad, ella está con la tez pálida y con comportamiento tímido y actitudes comedidas. Así que su pelo haya crecido y esté tocando el hombro nuevamente, se la considera madura para la

Algunos indicadores sobre ese uso son los siguientes. Cuando la mujer que está con su regla dice *ndaku'êi che ruguýramo*, ‘no me muevo si estoy con mi regla’ (T, 103), *myne'ÿ che rereko*, ‘no me meneo’ (T, 107), *guiñerane'ÿma ndajúri*, ‘por tener la regla no vine’ (T, 251), *napu'ãmi*, ‘no me levanto porque estoy con la regla’ (T, 322), *yvy rupi aiko*, ‘ando por el suelo’ (T, 346), puede estar refiriéndose a la prescripción de aislamiento de la joven.²³⁴ Ya la convergencia de los vocablos *pochy*, ‘ira’ o ‘enojo’, y *tuguy*, ‘sangre’, en expresiones que de hecho significan ‘estar con la menstruación’ – como *che pochy* (T, 312, 365), ‘estoy airada’ o ‘mi ira’, *che reko pochý areko* (T, 365), ‘tengo mi modo de ser airado’, *che ruguy* (T, 401), ‘mi sangre’ o ‘sangro’, *che ruguy pochý* (T, 401), ‘mi sangre airada’ o ‘mi sangre está enojada’ – revelan el sentimiento de miedo de “caer en la ira” que acosa a la mujer menstruada, hasta hoy día en las aldeas guaraní. En ese contexto ‘sangre airada’ es un superlativo de enojo o ira. Montoya coloca la expresión *añemoñetanõ* en la boca de la mujer que ha tenido su primer menstuo y trabaja de nuevo (T, 354), pero infelizmente no registró su significado. Podría ser una salutación con la cual la joven marcaba su reintegración en el grupo, pero no tengo certeza al respecto.²³⁵ El cosmógrafo francés *André Thevet* describió el ritual practicado en los grupos tupí del litoral brasileño en el siglo XVI. Antes de la ceremonia, se les cortaba sus cabellos al ras a la cabeza, con una piedra afilada, un hueso de pescado, o con fuego. Luego las mozas subían en una piedra plana donde los indios les hacían incisiones en la piel con un diente de animal, rayándolas desde la espalda hasta las nalgas, para preservarlas de posibles peligros. Al cabo de tres días en una red de dormir – recluidas, sin comer, beber – ellas volvían a la piedra y vida sexual, pero todavía no para la procreación. Aún así algunas se tornan madres muy jóvenes. (1995, p. 52-53).

234 En aldeas ñandeva y kaiová es muy temido el *ojepota*, ‘transformación en animal’. La amenaza recae no sólo sobre las menstruantes sino también sobre quienes durante la *couvade* dejan su reclusión y van a la mata.

235 En las aldeas guaraní, hoy día, ya no se conoce la expresión. Algunas personas la explican con una analogía: *che kotypáma*, ‘ya acabó mi reclusión’, aludiéndose con ello, a la ‘pieza’, *koty*, donde la joven quedó recluida y a su condición de reintegrante en el cotidiano del grupo. Según Susnik la ceremonia de iniciación de las niñas visa quebrar la fuerza maligna que representa la primera aparición de la sangre menstrual, asegurar la inmunidad de la chica contra los espíritus malignos que pudieran intervenir en su futura vida sexual y habilitarla como futura madre. El ritual para ahuyentar la fuerza maligna era dirigido por una mujer iniciadora y comprendía aislamiento de la joven, corte del cabello, trenzado de los hilos del cabello con los que hacían lazos para las muñecas, pantorrillas y tobillos, lavado con agua de cedro, *ygáry*, y ceñido de brazos y cintura con hilo de algodón, lo que la chica llevaba consigo hasta el casamiento. Las mujeres kaiová y ñandeva agregan: esas indumentarias deben ser untadas con *yvyra ysy*, ‘resina de una planta’, y con *uruku*, ‘tinta roja extraída de la semilla de un arbusto’, ‘para proteger el cuerpo de la joven de enfermedades, especialmente de la epilepsia’, *ponõi imaetirõ*, *ponõi hasy rei*.

sufrían nuevos cortes (Raminelli, 2006, p. 16-17)

En las expresiones *che kunumbusuhápe aikove* y *che kunumbusu che rekove*, con las que se traduce al guaraní la expresión ‘vivir en la flor de su edad’ (V II, 232), no consta la valoración positiva de la juventud ni su analogía con la floración de las plantas. Se presupone que *kunumbusuhápe*, ‘juventud’, ya incluya ese sentido. Pero cuando la frase ‘florida edad de mozo’ es vertida al guaraní como *kunumbusu reko angaturã* y *kunumbusuha reko porãng* (V II, 7), los términos *angatu*, ‘buena’, y *porãng*, ‘linda’, califican la juventud como sugerida por ‘flor’ y ‘florida’ en las frases en castellano. Resta saber si esa valoración también era de matriz guaraní.

Es probable que con *okunumbusu reko upe mbahehare’ỹ*, ‘el que no llega a la mocedad’ (T, 106), se haga alusión a quienes morían antes de tornarse mozos o mozas a quienes no alcanzaban el grado de madurez aguardado en esa etapa.

Vocabulario

Tesoro

Conservarse virgen: añemomarãne’ỹngatu mbovytevoi, che reko marãne’ỹ areko’i katu (V I, 258-9)
Edad de mozo: kunumbusuháva (V I, 333)
Edad poca tener: kunumbusu okakuaavamóva’e (V I, 333)
Florida edad de mozo: kunumbusu reko angaturã, kunumbusuha reko porãng (V II, 7)
Lozanía: jeroviaháva, kyre’ỹ, tayvai (V II, 71)
Nacer el pelo: hasẽ, che rasẽ, che ravesẽ (V II, 104)
Mancebo de poca edad: kunumĩ guasu, okakuaavamo (V II, 83)
Moza: kuñambusu (V II, 96)
Moza soltera: kuñambuku [koñambuku] mẽne’ỹ (V II, 96)
Mozo: kunumbusu, kunumĩ guasu, kuande guasu (V II, 96)
Mozo soltero: kunumbusu hambirekoe’ỹva’e (V II, 96)
Muchacha: kuñataĩ, guachã (es vocativo) (V II, 101)
Muchacho: kunumĩ, kuanĩ (V II, 101)
Remozarse: añemokunumbusu jevy, añemboyvy jevy (V II, 174)

Ambotase, ambota roky: salir los bigotes, etiam dicitur de la nugine mulieris circa partes superiores verendarum (T, 31)
Kunumĩ apiái: muchachillo (T, 53)
Ikã: tiene pechos, (y sus pechos,) es ya moza (T, 83)
Ikãmamõ: empieza a tener pechos (T, 83)
Nikãmi: no tiene pechos, es niña (T, 83)
Kunumbusu tujáva’e eko: mozo viejo (T, 106)
Okunumbusu reko rangú eporu katu hare’ỹma: el que no goza de su mocedad (T, 106)
Okunumbusu reko upe mbahehare’ỹ: el que no llega a la mocedad (T, 106)
Kunumĩ che rekohápe jepe che arakuaa katu: aunque soy muchacho, tengo entendimiento (T, 106)
Kunumĩ okunumĩ guarerave teko marãngatu rehe oyepokuaáne: los muchachos desde su niñez se han de acostumar a la virtud (T, 106)
Kunumbusu: mozo, mocedad (T, 106)
Che kunumbusu ei, omendarymba’e, hebirekoe’ỹmba’e: mozo soltero (T, 106)
Kuñã mbuku: moza (T, 107)
Kuñã mbuku meine’ỹ, mendare’ỹ: soltera (T, 107)

Soltera: imēñyva'e [imenĩ mba'e], nomendárava'e, omenda'yva'e [omenda ri mba'e], nimēñyva'e [nimeni mba'e] (V II, 198)

Soltero: hembireko'yva'e, nahembirekói, nanĩ oikóva'e, oiko eíva'e (V II, 198)

Vivir en la flor de su edad: che kunumbusuhápe aikove, che kunumbusu che rekove (V II, 232)

Kuñataĩ: muchacha, moza (T, 107)

Kuñataĩ minĩ: muchacha chica (T, 107)

Guachã: muchacha dicen varones y mujeres a las niñas (T, 128)

Guaĩ: pitadico, lindito, palabra tierna que dicen los mayores a los menores, y mujeres a varones (T, 128)

Ejoguaĩ: ven acá, hijito lindito (T, 128)

Chamỹ: dicen los mayores a las niñas; a los niños dicen *pia* (T, 119)

Kunumĩ guasu yvy api katu: mozo asentado (T, 167)

Che pochy: dice la mujer que tiene el menstuo (T, 312)

Napu'ãmi: dice la india, no me levanto porque estoy con la regla (T, 322)

Kuande, kuandéra: el que fue tierno niño y ya es mozuelo (T, 325)

Kuande: muchachón (T, 328)

Yvy rupi aiko: ando por el suelo; esto dice la mujer que tiene su regla (T, 346)

Tãngi: diminutivo, dícnlo a los viejos, a los mozos y a los niños (T, 353)

Añemoñetanõ: (dice) [cuando] la mujer (que) ha tenido su primer menstuo y trabaja de nuevo (T, 354)

Che reko pochy areko: dice la india cuando tiene el menstuo (T, 365)

Che ruguy: mi sangre, y la mujer dice esto cuando tiene su regla (T, 401)

Tuguy pochy: menstuo (T, 401)

Che ruguy pochy: dice la mujer, tengo mi menstuo (T, 401)

10.6 - Fase de la madurez física

Distingo dos momentos en la fase de la madurez: uno con énfasis en el desarrollo físico y otro en el desarrollo del "entendimiento". No se trata de dos procesos consecutivos; ellos se entrecruzan. Valga como ejemplo la expresión *kunumĩ tuja eko*, 'niño con prudencia de viejo' (T, 106). De modo que con la distinción se quiere marcar los diferentes énfasis dados en los primeros años de madurez y en los subsecuentes. Aquí me ocuparé con la madurez física.

La madurez física es referida como *che kakuaa*, 'tornarse grande', y cuando ese proceso se da conforme esperado se lo considera *katu*, 'bueno'. Entonces el joven y la joven tienen

condición física para asumir responsabilidades y actividades más pesadas. En este tópico me limito a comentar sobretodo los datos que se refieren a la madurez biológica.

Al explicar *ñemondy'a*²³⁶ como ‘el primer menstruo mujeril antes del cual (la mujer) no se junta con varón’ (T, 251), Montoya indica que la menstruación marcaba la madurez física de la mujer para relacionarse sexualmente y casarse. En el tópico anterior se pudo notar que también el crecimiento de los pechos de la niña era tomado como señal de mocedad. Así, *ikã*, ‘tiene pechos’ significa también ‘es ya moza’ (T, 83), mientras *nikãmi*, ‘no tiene pechos’, indica que se está hablando de ‘una niña’, (T, 83). *Ambota roky*, ‘la aparición del bigote’, en el joven y ‘de los pelos pubianos’ en la joven (T, 31), era señal de una nueva fase en la vida de ambos. La expresión *omendáramo iñe'ẽ terõ*, ‘en casándose muda la voz’ (T, 249), indica que el casamiento se daba para el joven en la pubertad.

Aunque no consten explícitamente en los léxicos de Montoya – talvez figuren bajo *aguasa*, ‘amancebarse’ (V I, 159) – en los grupos guaraní había costumbres poco ortodoxas con relación al casamiento cristiano. Según crónicas jesuíticas, los grupos guaraní tenían la costumbre de desposar las niñas “antes que tengan uso de razón” y eso no sólo “en su infidelidad”, pues también las muchachas cristianas vivían “revueltas ya con los que habían de ser sus maridos”. Esas niñas vivían en las casas de sus desposados, que por lo general era también la casa de los suegros, de donde las sacaban los jesuitas para poner fin a esos amancebamientos (*Cartas Anuas* II, 1927-1929, p. 132-133; B I, 173). André Soares (1997, p. 101-104) entiende que esas prácticas visaban obtener el potencial social, económico y biológico de la mujer, así como el de sus hermanos.²³⁷ También Entre los tupinambá había la costumbre de un hombre adulto pedir a otro hombre la hija aún infante por mujer. Siendo consentido el pedido, la niña pasaba a vivir con el (futuro) marido en su unidad

236 Es la única expresión que se refiere a la menstruación como ‘algo sucio’, *ky'a*, como ‘ensuciarse’, *ñemondy'a*.

237 No se sabe si esa práctica persistió en los grupos guaraní históricos, lo cierto es que en los grupos mbyá del siglo XX se registró una costumbre semejante, el *mbotypyjaa*. Ésta consistía en lo siguiente: un hombre, generalmente de edad madura, se encargaba de “proveer de vestimenta y ayudar a alimentar a una niña hasta que alcance la pubertad, para casarse con ella” (Cadogan, 1992a, p. 116). Por su parte, Viveiros de Castro (1986, p. 455) observó entre los Araweté que muchas niñas entre siete y once años eran ofrecidas a un viejo o a un deficiente físico que no conseguía esposa adulta, para que las críe iniciándolas en los juegos sexuales. Levi Marques Pereira apunta para la posibilidad de, con la ayuda de esos datos, pensar el estrupo, uno de los crímenes más frecuentes en la actualidad, en las aldeas (Comunicación Personal). Súmese a ello la ya referida carga de violencia masculina sugerida en las expresiones correspondientes a “relación sexual”, lo que podría reforzar la ideología de una supuesta superioridad masculina.

familiar.

Un guaraní podía casarse con dos mujeres hermanas entre sí y con la viuda de su hermano, aún cuando ésa era la hija o la madre de su propia mujer. A ello parece referirse Montoya en su carta de 1628. Cuenta él, que, para bautizarse, un indígena hizo el firme propósito de dejar sus mancebas, “porque juntamente estaba amancebado con madre e hija” (Cortésão I, p. 267-268). En otro trecho el misionero comenta: “su hija, manceba de su mancebo, el muerto, se amancebó con un cuñado suyo, que lo era por tener dos hermanas suyas por mancebas, siendo ella la tercera” (Cortésão I, 1951 p. 268).²³⁸ Roland Raminelli (2006, p. 27), en su estudio sobre la mujer tupinambá, apunta que los indios de poca edad no se esquivaban de mantener relaciones sexuales con viejas. En su interpretación, esas mujeres, debilitadas físicamente, eran poco procuradas por los hombres. De modo que se aproximaban a los niños con mimos y regalos para satisfacer sus deseos y enseñarles a hacer lo que ellos no sabían.

En la reducción de Santiago Apóstol, cuenta Diego de Boroa, un cacique que había escogido entre sus antiguas mujeres la más vieja para casarse, se amancebó tres años más tarde con la más joven. Inquirido sobre su reprochable conducta, argumentó que se había casado con la más vieja hasta que la menor creciera (*Cartas Anuas 1635-1637*, p. 672). Esas prácticas fueron blanco de represalias de parte de la misión, cuya interferencia llegó a desestructurar la familia extensa. La conversión cristiana fue encarada por los jesuitas primordialmente como aceptación del matrimonio monogámico. Y la resistencia indígena no pocas veces levantó la bandera de la poligamia para llamar a la “desconversión” a quienes habían sido cristianizados o sometidos a la vida en la reducción. Los misioneros veían la forma de vida de los indígenas como un problema de orden moral que consistía, concretamente, en una supuesta lujuria inherente a la poligamia.²³⁹ Los indígenas, por su lado, presentían al modelo monogámico como una estrategia que podría debilitarlos, porque amenazaba la base de su organización social. Y no estaban equivocados.²⁴⁰

El casamiento, como primera relación estable, presupone, además de la madurez física para cumplir el débito o deber de procrear (V I, 333), una cierta capacidad económica para

238 Aunque cada vez sea más raro, en algunas aldeas kaiová de Mato Grosso do Sul hay hombres casados con dos mujeres hermanas entre sí. Unos viven con las dos esposas y toda la prole bajo el mismo techo; otros no.

239 Melià, 1988, p. 112 (nota), 114.

240 El tema será retomado en el capítulo sobre “erotismo y sexualidad”.

hacer el convite, *pepy* (T, 268).²⁴¹

Montoya naturalmente registró muchos términos y expresiones relativos al sistema de parentesco guaraní. Munía así a sus compañeros de misión y a sí mismo de datos para implantar entre los Guaraní el casamiento cristiano. Cuenta el misionero que los Guaraní llevaban a tal punto en cuenta las prescripciones, que “en siendo parienta en cualquier grado, aunque dispensable o lícito [...] no la admitían [admiten] por mujer, diciendo que es su sangre”.²⁴² En el capítulo XIV del libro VI y en el capítulo IV del libro VII del *Catecismo na língua brasílica* del Pe. Antônio de Araújo editado en 1618 constan respectivamente un glosario de nombres de parentesco y una reseña en 24 puntos de impedimentos matrimoniales, en tupí y portugués (Araújo, 1952, f. 113-117, 127-132). A partir del impedimento n° 5 se aclara que parientes de sangre hasta 4° grado, parientes políticos y “espirituales”, así como esclavas o esclavos con libertos o libertas y los que hayan cometido uxoricidio u homicidio por querer casarse no pueden contraer matrimonio.

Al registrar la tabla de parentesco guaraní, Montoya incluye una explicación que por Bula de Pablo III se pueden casar los indios sin dispensación en el tercero y cuarto grados (C, 324). El tercer grado es ocupado por los primos segundos, que Montoya especifica en las páginas 328-329. La intención del listado es disciplinar, lo que se revela también en la observación que el misionero hizo sobre el motivo que lo llevó a no registrar las expresiones referentes a parientes de cuarto grado: “No hay que tocar al cuarto grado, supuesto que en el tercero se puede casar sin dispensación” (C, 329). Como se puede ver, la objeción de casamiento hecha en el ámbito de la colonización portuguesa iba hasta el parentesco de 4° grado; en el Paraguay, hasta el 2°. Eso sugiere que los misioneros del ámbito de colonización española eran más liberales que sus pares del Brasil.

En cuanto a los juegos menciono aquellos que aluden a la plenitud de la fuerza física (V II,

241 De los últimos años de las reducciones bajo el dominio jesuítico, a través de la carta de 1760 del misionero Juan de Escandón (Ap. Martini, 1987, p. 202), se sabe que la madre del joven y de la joven combinaban el casamiento de su hijo e hija, quienes eran consultados a seguir. La novia, según el Padre Sepp (1971, p. 201), se encargaba de comunicar al misionero su deseo de casarse con determinado muchacho. No habiendo impedimentos, el casamiento era celebrado sin demoras. Sobre las normas del dote, Peramás (1946, p. 65) escribió que “siendo aproximadamente igual el monto de los bienes a todos, no había mucho que pensar”. En su listado constan: “platos, ollas, vasijas, ropa de algodón, una hamaca colgante y otras cosas”, que la novia obsequiaba al novio. Éste le regalaba a ella “objetos semejantes para uso del hogar”. Juan Escandón (Ap. Martini, 1987, p. 201-202) considera esa práctica en las reducciones como mantenimiento de un hábito tradicional guaraní.

242 Ruiz de Montoya, 1892, p. 49. Más datos en Soares, 1997, p. 96-112.

68-69; T, 13, 106) y ligereza alcanzadas en la juventud, como las carreras (V I, 239) y corridas (V II, 69), los juegos de lucha (V II, 72), las pruebas de fuerza (V II, 153), el juego de la pelota (V I, 220) y el subir árboles con trabas en los pies (T, 98). La persona tenía que tornarse hábil, en el sentido de ‘saber hacer’ y de ‘dominar ciertas técnicas’, para ejecutar diversos tipos de trabajo y resistir al peso de las cargas (V I, 238). Por pertenecer estos datos más a la subsistencia y organización social, no serán presentados aquí. Las referencias a la madurez de juicio antes de tiempo (V II, 80) así como la constatación de la falta de juicio del muchacho (T, 59, 61) muestran que había una cierta expectativa de madurez de “entendimiento” junto con la madurez física.

Vocabulario

Desde que soy hombre (refiriéndose a la edad): che kakuaahaguerave (V I, 309)
Edad mediana del hombre: kakuaa katu (V I, 333)
Grande, adulto: ava okakuaáva’e, ijysa kakuaáva’e (V II, 18)
Grandeza de edad: kakuaaguéra (V II, 18)
Grande en edad: okakuaakatúva’e (V II, 18)
Maduro de juicio antes de tiempo: ijarakuaa esapy’a, aguyjeramo’i ijarakuaa (V II, 80)
El débito dar los casados: ovy mendára ojohe (V I, 333)
El débito no dar los casados: ndovýgi mendára ojohe (V I, 333)

Tesoro

Mendára joayhuve’y reko ijavai: trabajosa vida es la de los casados que no se aman (T, 09)
Ambotase, ambota roky: salir los bigotes, [etiam dicitur de la nugine mulieris circa partes superiores verendarum] (T, 31)
Che arandu katu: tengo juicio y entendimiento (T, 34)
Nache arandívi rangē: aún no me ha amanecido el uso de la razón (T, 34)
Arakuaa apirui: corto de ingenio (T, 59)
Che arakuaa apiruiguitēna: soy corto de ingenio (T, 59)
Niñapỹtu’ũ kunumĩ: el muchacho no tiene juicio (T, 61)
Araka’e ñõte nipo ndearakuaara’e: entonces, sí, debías de tener el entendimiento, que ahora no lo tienes (T, 65)
Kunumĩ tuja eko: muchacho con prudencia de viejo (T, 106)
Ñemondy’a: el primer menstuo mujeril antes del cual no se junta con varón (T, 251)
Nde pouvã ymetéke ñandu: acaba ya de desenvolverte, haz algo (T, 310)

10.7 - Fase de la madurez de “entendimiento”

Aunque parezca algo artificial situar la madurez física en la juventud y la madurez de “entendimiento” en la fase adulta, opté por esta diferenciación motivada en parte por la experiencia de campo con grupos guaraní contemporáneos. Entre ellos se observa que para los jóvenes adultos y las jóvenes adultas, aunque hayan alcanzado la madurez biológica y ya tengan descendientes, la referencia continúa siendo la generación anterior. Muchas parejas continúan viviendo en la casa del genitor y de la genitora – frecuentemente en la de los progenitores de la esposa – o en proximidades. Sin embargo, a medida que crecen los hijos y las hijas, crece en el padre y en la madre la ansiedad por alcanzar la madurez de entendimiento, que les irá tornando una referencia psicológica, social y espiritual para la nueva generación. En los grupos kaiová es la fase en que muchos empiezan a tomar iniciativa para dejarse instruir en el saber tradicional.

Del registro de Montoya nos interesa aquí sobretodo dos términos *arakuaa* y *arandu*. *Ijarakuaa* significa ‘conoce o domina su tiempo-espacio’ o ‘tiene el saber de su tiempo-espacio’, pero también tener ingenio, habilidad (V II, 49; T, 06). Esa habilidad no es sólo mental, también las manos tienen entendimiento, *po arakuaa* (T, 304). *Arandu* es un atributo humano que significa ‘conocer, intuir y sentir el tiempo-espacio’, implica en conocimiento adquirido pero también en mucha sensibilidad. Quien alcanza la madurez de entendimiento puede ‘advertir a otro, corregirle’, *amboarakuaa*, *amoarandu*, tiene que ‘sensibilizarle a escuchar’, *amboapysapu*, *amboapysaka* (V I, 134). En el contexto de las reducciones, la persona madura era la que podía discernir el pecado, como consta en *che arakuaa oae'ỹ porombuku chéve changaipa kóva'e rehe ndaéi*, ‘antes de tener uso de razón no tuve esto por pecado’ (T, 04). Era también la que percibía que Dios y las cosas divinas ‘no podían ser abarcados por la vía de la razón’, *ndo'ariñandearakuaápe* (T, 04, 05).

Es llamativo que *arandu* y *arakuaa* figuren con el significado de ‘dar y recibir consejo’ solo en el *Vocabulario*, lo que induce a pensar que Montoya solo tradujo al guaraní las sentencias del paradigma reduccional, los “consejos” guaraní no fueron recogidos en el Tesoro. En todo caso, si antes aconsejaban la abuela y el abuelo, el padre y la madre de familia, al tiempo de las reducciones los consejeros eran los misioneros extranjeros y los guaraní cristianizados.

En el punto anterior se vio que *esapy'a*, ‘se asoma, su entendimiento’, indica que una persona puede madurar prematuramente (V II, 80). Otras personas, sin embargo, como

indica *aguyjeramo'i*, ‘plenificarse recién’, empiezan a madurar algo tarde (V II, 80). El descompás entre el desarrollo físico y el del entendimiento es marcado en frases como *nache arandúvi rangẽ*, ‘aún no me ha amanecido el uso de la razón’ (T, 34) y *arakuaa apirui*, ‘corto de ingenio’ (T, 59), *ava kunumĩ eko*, ‘adulto que se comporta como niño’ (T, 106). Éste puede ser blanco de amonestaciones que le instan a hacer algo para desenvolverse, desenredarse (T, 310).

Durante el proceso en el que se adquiere madurez de entendimiento la persona afirma su relación con el pasado y el futuro y empieza a contar y rememorar las *ma'endu'a katuháva*, ‘cosas memorables’, *hesaraipyre'ỹ*, ‘(cosas) inolvidables’ (V II, 90). Contando ella guarda el pasado en la memoria. Sus cuentos son *mba'e ymãguare*, ‘vejeces, cosas de antaño’, (V I, 261), *marãndekokue*, ‘cuentos y ejemplos’ (T, 209), *ava reko kuéra amombe'u*, ‘biografías’, la vida de los santos (T, 224). La persona que cuenta repite para que lo memorable se quede (V II, 175), para renovar cosas viejas pasadas (V II, 174). Quien hace memoria dice *che resa'a nde rehe*, ‘tengo los ojos por ti’, ‘me acuerdo de ti’, *añemboesa'a*, ‘hago memoria’ (T, 369). En las reducciones la *mba'e mombeguára*, ‘persona que cuenta vejeces’ adhiere a la escrita y ‘guarda el pasado en papel’, *marãndeko kuatiahára* (V II, 37).

Vocabulario

Abuela: jarýi (V I, 111)
Abuelo: tamõi, pajamõi (V I, 111)
Padre de familias: guogygua rúva (V II, 123)
Primeros, antiguos: ijypykue (V II, 151)
Como tu padre que soy te aconsejo: nde rúvamo guitekóvo oromboarakuaa, orombo'e, oromomorandu, oroñe'ẽmonde (V I, 251)
Consejero en bien: poromboarakuaahára, hupí mombeguára, teko marãngatu porokuaavukahára, teko katupyry herekoukahára (V I, 258)
Corregido, enmendado: iñemombotiahóva'e oaka rirẽ, ijarakuaáva'e ombo'e rirẽ, ijakuaáva'e (V I, 267)
Corregir a otro: amboarakuaa, amboapysapu, amoarandu, amombotiahó (V I, 267)
Dar buen consejo: ambotekokuaa katu,

Tesoro

Oarusukatu che arakuaa: tengo grande entendimiento (T, 04)
Oaypy amo che arakuaa chéve: luego que me amaneció el uso de la razón (T, 04)
Che arakuaa oae'ỹ porombuku chéve changaipa kova'e rehe ndaéi: antes de tener uso de razón no tuve esto por pecado (T, 04)
Ho'akatu che arakuaahápe: comprendo (T, 04)
Ndo'akatúi che arakuaahápe: no lo comprendo (T, 04)
Tupãrekoja ndo'ariñandearakuaápe: no podemos comprender a Dios (T, 04)
Añemoakañỹguiãma Tupã rembiapo rehegui je'esarekóvo: pierdo el juicio en la consideración de las cosas divinas (T, 05)
Che arakañỹ: he perdido el juicio, o la cuenta del tiempo (T, 05)
Arakuaa: entendimiento, capacidad (T,

amboarakuaa katu, hekorãngatu aikuaave'ẽ ichupe (V I, 288)	06)
<i>Maduro de juicio antes de tiempo:</i> ijarakuaa esapy'a, aguyjeramo'i ijarakuaa (V II, 80)	<i>Ijarakuaapára:</i> hábil (T, 06)
<i>Reprehender:</i> amboarakuaa, ambo'e katu, amboapysapu (V II, 175)	<i>Arandu:</i> entendimiento, juicio (T, 06)
<i>Repreñión llevar bien:</i> arokuimba'e che akahague, aropyatãngatu che mboarakuaahague (V II, 175)	<i>Iarandu ymã che ra'y:</i> ya tiene juicio mi hijo (T, 06)
<i>Repreñión llevar mal:</i> che mboarakuaahague amboasy (V II, 175)	<i>I'arandu ymã che ra'y:</i> ya tiene juicio mi hijo (T, 06)
	<i>Arandu'yva'e:</i> el que no tiene buena capacidad (T, 06)
	<i>Arakuaavymbápe:</i> sin juicio, sin acuerdo (T, 06)
	<i>Añeandukatu mba'e rehe:</i> considero bien las cosas (T, 06)
	<i>Che arakuaavy:</i> volver en sí (T, 06)
	<i>Amboasygi ñomongeta:</i> acortar razonamientos (T, 16)
	<i>Ajahose Peru che mba'e kuaáva pype:</i> hago ventaja a Pedro en entendimiento (T, 16)
	<i>Che arandu:</i> tengo buena capacidad (T, 07)
	<i>Che arandu katu:</i> tengo juicio y entendimiento (T, 34)
	<i>Che arakuaa apiruiguitẽna:</i> soy corto de ingenio (T, 59)
	<i>Ijaryveramo ijarakuaa:</i> con la edad ha cobrado juicio, madurez (T, 68)
	<i>Oñemboaryve ijarakuaaguera:</i> ya tiene el juicio asentado (T, 68)
	<i>Ava kunumĩ eko:</i> hombre aninado (T, 106)
	<i>Ndaguevi rangẽ:</i> aún tengo terso (claro), o con color, el pellejo, aún no estoy viejo (T, 130)
	<i>Ambopyte ymã che rekove:</i> he llegado ya a la mitad de mi vida (T, 300)

10.8 - Vejez

Hay términos específicos para hombres viejos y mujeres viejas. La 'mujer vieja' es *guaivĩ*, el 'hombre viejo' *tuja*, *kymĩ* (V II, 227; T, 128). Sin embargo, casi todos los ejemplos registrados por Montoya son contruidos en base a *tuja*. Los indicadores de la vejez son las 'arrugas de la piel', *cha'ĩ*, *ñyñỹi*, *ñepovã* o *chachĩ*, las 'canas',²⁴³ *atĩmbara*.

²⁴³ Es curioso que Montoya haya registrado muchas expresiones que atestan la existencia de personas canosas en el lugar, puesto que lo que se observa en las aldeas y se lee en las etnografías modernas es que es muy difícil encontrar un indio canoso o una india canosa.

Nótese que hay términos específicos para ‘abuela segunda’, *jaryi joapy* (V I, 111), *ha’i jaryi* (T, 138, 189), ‘abuela tercera’, *che ru jaryikue jaryi* (V I, 111) o ‘la abuela de la abuela de mi papá’, ‘abuelo segundo’, *che ramõi túva* (V I, 111), *che ramõi joapy* (T, 353) y ‘abuelo tercero’, que consta como *che ramõikue tamõi* (V I, 111) ‘el abuelo de mi abuelo’ y *che ru ramõi* (T, 353), ‘el abuelo de mi padre’. *Che sy ramõi* es ‘el abuelo de mi madre’, o sea, ‘mi bisabuelo de parte de madre’ (T, 353). Y hay también términos específicos para bisnieto y bisnieta (V I, 213, B II, 107).²⁴⁴ El bisabuelo se refiere a su bisnieto – ‘nieto’, *temyminõ* de su ‘hijo’, *ta’y* –, diciendo *che remyminõ joapy*, *che ra’y remyminõ*, ya al ‘nieto o nieta de su hija’ como *che raji remiarirõ*. La bisabuela se dirige a su bisnieta o bisnieto, ‘nieto o nieta de su hijo o hija’, por *che remiarirõ joapy*, *che remiarirõarirõ* (V I, 213, T, 378).

La posición privilegiada²⁴⁵ que les correspondía a viejos y viejas en la sociedad deduzco de la cantidad de expresiones referente a ellos y ellas, bien como de frases que explicitan la estima de que eran objeto en las comunidades. Obsérvese en ese sentido: *ijaryveramo ijarakuaa*, ‘con la edad ha cobrado juicio, madurez’ (T, 68), *porombojeroviahakatu*, ‘las canas honran’ (T, 71), *pa’i*, ‘palabra de respeto con que nombraban a sus viejos, hechiceros y gente grave’, corresponde a *ha’i*, ‘madre’ (T, 261). Pero Montoya no registró la función de esas personalidades dentro de los parámetros de la tradición guaraní. A veces él llega a anatematizar la función tradicional de esos personajes. Es el caso de *karai*, que el jesuita traduce por ‘hechicero’²⁴⁶ y considera impropio aplicar al nombre cristiano y a cosas

Valga como ejemplo el testimonio de Schaden, quien afirma no haber encontrado en las comunidades guaraní viejos de cabello blanco, sino algunos, de setenta o más años de edad, con el cabello ligeramente grisáceo (1974, p. 18).

244 La presencia de términos vocativos para bisabuelos y bisabuelas, bisnietos y bisnietas comprueba que los grupos guaraní utilizaban esa nomenclatura, lo que a la vez indica que en un grupo guaraní convivían hasta siete generaciones en una misma casa (Soares, 1997, p. 97). En carta del Padre Nóbrega y de Anchieta figura que en los grupos indígenas del lado brasileño emparentados con los guaraní del Paraguay muchos morían de vejez, habiendo alcanzado algunos los noventa años. Por su parte Yves d’Evreux (1929, 2007) registró que la ‘vejez’, *tuja eko*, en los grupos tupinambá, empezaba después de los 40, antecediéndole la fase de los 25 a 40 años, cuando el joven se tornaba un *kuimba’e* y la mujer una *kuña*, la de los 3 a los 15 años, *kunumi* y *kuñatai*, y la de las criaturas de 0 a 3 años de edad *mitã*, *mitãnga*. Obsérvese que el capuchino no se ha referido a la edad que va de los 15 a los 25 años.

245 La vejez es edad de plenitud de una persona desde que ella tenga autonomía y posibilidades de usar su sabiduría y experiencia a servicio del grupo. El fuego es su señal más elocuente, pues mientras ella sea capaz de tener su propio fuego, ella será referencia para las personas que buscan su lugar alrededor de ese icono de la familia kaiová.

246 La tensión entre el prestigio de la edad y de la memoria y la malignidad de la vejez, la femenina en particular (recuérdese la figura de la “viejita” como personaje maléfico), cruza

benditas (T, 90), como lo ha hecho Luis Bolaños en los años 80 del siglo XVI. Esos *karai* eran líderes que actuaban sobre todo en períodos de crisis. Percibían el mal en la tierra y resistían a los desafíos de la vida, como seguramente les pareció ser la primera fase de la misión. Otro indicador para la posición privilegiada de los viejos y de las viejas en la sociedad guaraní procede, por ejemplo, del registro de Montoya sobre el papel de esas personas mayores en infundir fuerza y vitalidad a los niños y a las niñas, como ya se ha relatado en el tópico sobre infancia en este capítulo.²⁴⁷

Por otro lado hay que observar que hoy día en las aldeas “viejo” o “vieja” se les dice también a quienes cuentan vejez, aunque de hecho no sean viejos ni viejas. En otras frases parece ser la “vejez” el lugar desde donde se habla sobre o para los jóvenes. Es el caso de *kunumĩ tuja eko*, ‘muchacho con prudencia de viejo’ (T, 106). En otras se da a entender que *arakuaa katu*, ‘tener buen entendimiento’, no es propio de la juventud (T, 106). Todo eso induce a pensar que *tuja* y *guaivĩ* no se refieran únicamente a personas de avanzada edad, sino también a quienes se orientan por el saber de antaño, de viejos y viejas.

el medioevo (Le Goff & Truong, 2006, p. 104) y acompaña a los conquistadores a América. Mis interlocutoras e interlocutores guaraní, por su parte, muestran que esa tensión también existe en la experiencia indígena. El hombre o la mujer que detenta conocimiento secreto, *imohãva*, es a la vez motivo de orgullo y de miedo en la aldea. En este último caso, se recomienda a las criaturas ‘no frecuentar la casa’ de esa persona, *anike peho pépe*. A ella se le adjudica tanto las sanaciones como los ahorcamientos. En general personas de origen ñandeva les tienen mucho miedo a los hombres y a las mujeres kaiová afamados como *imohãva*. La inversa parece no ser verdadera.

La tensión entre prestigio y ostracismo: Este último se da cuando la persona se ve aislada y perdiendo sus funciones sociales. Esto parece ocurrir más hoy, pues la lideranza tradicional va siendo cada vez más „desubicada“, va perdiendo espacio. El escenario tradicional donde él actuaba con su saber tradicional se va perdiendo o transdormando rápidamente. En el lugar de los tradicionales consejos, rezos, fiestas, curas, se yerguen las escuelas, las iglesias y los puestos de salud con nuevas lideranzas.

La persona vieja puede saber mucho, pero al no conseguir colocar o proponer su saber de forma activa para la comunidad, ella y su saber pasan a ser consideradas una amenaza.

247 Cf. Cortesão I, 1951, p. 274.

Vocabulario

Abuela segunda: jarýi joapy (V I, 111)
Abuela tercera: che ru jaryikue jarýi (V I, 111)
Abuelo segundo: tamõi joapy (V I, 111)
Abuelo tercero: che ramõikue tamõi (V I, 111)
Arrugada tener la boca: che juru cha'ĩ, chachĩ, che jurupicha'ĩ guitẽna (V I, 187)
Arrugado viejo: ipire cha'ĩva'e, ichachĩva'e, ipikuéva'e, ñepovãva'e (V I, 187)
Bisabuela: jarýi joapy, che sy jarýi (V I, 213)
Bisabuelo: tamõi joapy, che ru ramõi (V I, 213)
Caducar de viejo: nache mboakuaavéi che tuja, añemokunumĩ eko che tujáva'e rehe, che mboarakuaa kañỹ che tuja (V I, 227)
Conservarse, durar mucho: aiko puku, añembovyte (V I, 258)
Edad de viejo: tujáva'e ekoha (V I, 333)
Envejecerse: añembotujáva'e, añemoymã, añepovã ymã (V I, 356)
Frescura del viejo, lozanía: ijyvyvyte (V II, 9)
Mancha de cabello cano: atĩmbara (V II, 84)
Vejez acercarse: arokaka che tujáva'e, che rerovy ymã, oguerovy ymã che tujáva'e, akaka che tujáva'ehaguãma; *lo mismo dice la mujer mudando el nombre*: guaivĩ (V II, 227)
Vejez de la mujer: guaivĩ (V II, 227)
Vejez del varón: tujáva'e, kymĩ (V II, 227)

Tesoro

Oñemoyma ase ára anduve'ỹ okuapa: envejecerse el hombre sin sentir (T, 06)
Arakuaavymbápe: sin juicio, sin acuerdo (T, 06)
Che tujáva'e kaka: acércome a la vejez (T, 85)
Arokaka che tujáva'e: acércome a la vejez (T, 85)
Che kueryma: yo soy viejo o antiguo (T, 103)
Guaivĩ: vieja (T, 128)
Che guaivĩ: mi vieja (T, 128)
Che guaivĩ: yo soy vieja, y los varones lo dicen a sus mujeres aunque sean mozas (T, 129)
Añemoguaivĩ: hágame vieja (T, 128)
Che yvyvyteramo tepako ami che: ah! cuando yo tenía vigor o era mozo! (T, 168)
Inĩ'a, inĩ'ambe: viejas (T, 175)
Jarýi: abuela (T, 189)
Namoméi che kunumĩramo che angaipae'ỹmo ha'e che tujáva'e amõ che angaipa: cuando yo era joven vivía bien, y ahora cuando viejo vivo mal (T, 233)
Pa'i: padre, es palabra de respeto y con ella nombran a sus viejos hechiceros y gente grave, corresponde a *ha'i*, madre (T, 261)
Pa'i ruvy: dicen al tío, y a los viejos (T, 261)
Paĩ ramõi: dicen al abuelo, y a los viejos (T, 261)
Che pykopy: he durado mucho, he vivido mucho (T, 290)
Ndipykopyi che rekove ko'ýte: no es larga ya mi vida (T, 290)
Añemokymĩ: hágame viejo (T, 332)
Tande'i: vieja (T, 353)
Tamõi: abuelo (T, 353)
Che ramõi túva: mi bisabuelo (T, 353)
Che ru ramõi: el abuelo de mi padre (T, 353)
Che ramõi joapy: mi abuelo segundo (T, 353)
Che sy ramõi: mi bisabuelo de parte de madre (T, 353)
Tãngi: diminutivo, dícenlo a los viejos, a

los mozos y a los niños (T, 354)
Tuja: viejo (T, 401)
*Che poravyky hague che kunumbusuramo
che reko rehe, aikove che tujáva'e pype*:
en la vejez gozo de los trabajos de la
mocedad (T, 401)

10.9 - La decrepitud

La vejez es registrada también como última etapa del devenir humano. Entonces tanto el vigor físico como el entendimiento ceden lugar a las marcas de la decrepitud. A los indicadores de la vejez ya mencionados hay que agregar, sobretodo, la ‘pérdida del entendimiento’, *arakuaa kañy* - aunque ésta no sea exclusiva de los viejos y las viejas - la pérdida de los sentidos o ‘infantilización’, *tuja kunumĩ eko*. La cantidad de expresiones que describen las limitaciones de los viejos y las viejas sugiere que había una expectativa de vida relativamente larga, *aiko puku* (V I, 258), en los pueblos guaraní.²⁴⁸

El diminutivo *ĩ* especifica este momento del devenir humano, como se puede constatar en *kymĩ*, ‘muy viejo o muy tierno’ (T, 332) y *che tujavae'ĩ*, ‘soy ya viejecito’ (T, 401). Otro indicador es *ymã*, ‘tiempo pasado, antiguo’ (V I, 356), como figura en *añemoymã*, ‘me torno antiguo o pasado’ (V I, 356). Obsérvese que la ‘edad decrepita’ es asociada a la habilidad del “hechicero”, *tujáva'e pajeha*, (V I, 333), sugiriéndose con eso que esa actividad era ejercida por personas físicamente viejas, *ojeavygi tujáva'e*, ‘está ya pasado el viejo’ (T, 24), y que la madurez de entendimiento no decaía en la vejez. Los datos no aclaran que el anciano o la anciana eran tanto víctima, promotor o promotora de la hechicería. En las cartas de los jesuitas del siglo XVII se lee que “algunos hacían clandestinamente sus prácticas supersticiosas acostumbradas y sus artes mágicas” (*Cartas Anuas 1927-1929*, p. 667). El viejo y la vieja comparan esta fase de su vida con la fase inicial de la vida de los pájaros, *guyra ra'y aiko che tujáramo* (V I, 356).

Entonces los muchos años vividos les esconden el entendimiento alcanzado, *omboarakuaa kañy ituja*, los retorna a la niñez, *tuja kunumĩ eko* (V I, 227-8), los vuelve perezosos, *mombitupa* (V I, 260), les desgastan sus fuerzas, *ase tujáva'e asepiritã ombojarogĩ* (T, 189). El rostro del viejo se frunce, *hova pire'y, ipi ñyñyi* (V II, 10; T, 54, 118), y puede

248 En algunos documentos se puede leer que los “hechiceros” de ordinario eran “viejos” (*Cartas Anuas I, 1927-1929*, p. 326, 345). Así, datos lingüísticos y relatos históricos parecen favorecer esa posición y contradecir la opinión de que la expectativa de vida en los grupos guaraní en esa época no habrá sido mayor que 30 años.

llegar a ser completamente canoso, *akantĩgai, atimba* (T, 07). Visto que las canas son raras en los grupos guaraní, es probable que ese estado se haya alcanzado solo en avanzada edad. La persona queda pálida, *ogue* (T, 130), ‘pierde su fulgor’ y empieza a encorvarse, *avyv* (T, 24); ‘ya me inclino’ dice el viejo, *che apaje ymã* (T, 46). El ‘cuerpo del viejo tiembla’, *tujáva’e osusu* (T, 117, 118), ‘se va secando’, *añemboypi* (T, 176), ‘se va pudriendo’,²⁴⁹ *oypiju otujáramo* (T, 177). Se les gasta la vista, *hesapyso ojejaro*, y los dientes, *haĩ ojejaro* (T, 189), le crujen los huesos, *tuja pururũgĩ* (V II, 230).

Vocabulario

Caducar de viejo: nache mboakuaavéi che tuja, añemokunumĩ eko che tujáva’e rehe, che mboarakuaa kañy che tuja (V I, 227)
Caduco viejo: tuja kunumĩ eko, ijarakuaakañyva’e, otujáva’e rehe (V I, 227-8)
Conservarse, durar mucho: aiko puku, añembovyte (V I, 258)
Consumido de vejez: che moaivĩ che tujáva’e, tujáva’e remimoaivĩ che, añepovã ymã, che tujáva’e che mombituvã (V I, 260)
Edad decrepita: tujáva’e pajeha, atuja kunumĩ ekoháva (V I, 333)
Envejecerse: añembotujáva’e, añemoymã, añepovã ymã (V I, 356)
Envejecerse hasta la edad decrepita: añemokymĩ, guyra ra’y aiko che tujáramo, che apaje katu, añemoapaiky, añepovãngatu’i (V I, 356)
Fruncirse de viejo: che rova pire’ỹ, che pi ñyñyi, añepovã (V II, 10)
Viejo decrepito: kymĩ, tuja apaje, tuja pururũgĩ (V II, 230)
Viejo podrido: tuja pururũgĩ, tuja juguéra (V II, 230)

Tesoro

Avatĩ, atĩnga: canas (T, 07)
Tendyva avatĩ: canas de la barba (T, 07)
Che akantĩgai, che atimba: estoy todo canoso (T, 07)
Añemoatĩ: encanecer, encanezco (T, 07)
Añemoatĩmbara: estoy entrecano (T, 07)
Iñatĩva’e: cano (T, 07)
Che avyv: estoy encorvado (T, 24)
Añemboavyv: me voy encorvando (T, 24)
Ojeavygi tujáva’e: está ya pasado el viejo (T, 24)
Che apaje ymã: ya me inclino dice el viejo (T, 46)
Che apicha’ĩ: estoy arrugado dice el viejo (T, 54)
Che atĩmbara: estoy entrecano (T, 71)
Ase atĩ porombojeroviahakatu: las canas honran (T, 71)
Tujáva’e osusu: tiembla el viejo (T, 117, 118)
Che chaĩ ymã, ichaĩ, che reko, che pichaĩ: ya estoy arrugado dice al viejo (T, 118)
Guaivĩ: vieja (T, 128)
Ague: estoy amortiguado, dice el viejo, he perdido el color (T, 130)
Che pigue: tengo el pellejo amortiguado (T, 130)
Che ypi: ya estoy viejo, seco (T, 176)
Añemboypi: voy secando de flaco (T, 176)
Oypiju otujáramo: de viejo está podrido (T, 177)

249 Se cuenta en algunas aldeas kaiová que hubo en el pasado un viejo que tenía *mohã*, ‘hechizo, encanto’. Una crucecita debajo del brazo materializaba su poder. La misma quedó prendida en la piel del anciano, que no conseguía morir. Llegó a 150 años, con la mitad de su cuerpo – de la cintura a los pies – podrida. Solo cuando se le extrajo la cruz él perdió su *mohã* y finalmente murió.

Añemboypiju: estoy podrido de viejo (T, 177)

Ase tujáva'e asepiritã ombojarogĩ: los años gastan las fuerzas (T, 189)

Che resapyso ojejaro: háseme gastado la vista (T, 189)

Che raĩ ojejaro: gástanseme los dientes, o me van faltando (T, 189)

Kymĩ: compuesto de *ky*, tierno, e *i*, diminutivo, muy viejo (T, 332)

Che kymĩ: estoy muy viejo (T, 332)

Tujáva'e remĩmoaĩvi che: estoy consumido de vejez (T, 401)

Che tujavae'ĩ: soy ya viejecito (T, 401)

10.10 - Mutilaciones

La interferencia intencional sobre el desarrollo físico de la persona o no existía o no fue documentada por Montoya.²⁵⁰ En sus registros constan la ya referida perforación del labio inferior de los niños (T, 377) y la perforación de la oreja de las mujeres para los aros (V I, 278), además de varias frases sobre la práctica de la circuncisión, *amboapiaikytĩmo* (T, 52), que probablemente no era costumbre entre los Guaraní antes de la conquista espiritual. Los otros ejemplos que disponemos pueden ser apenas medidas tomadas para provocar mutilaciones o referirse no sólo a seres humanos sino también a animales, por ello no lo comento en esta sección.

250 Sobre los grupos tupí del litoral escribió Jean de Léry (1980, p. 225) que el padre o el “compadre”, le achataba la nariz con el pulgar a la criatura recién nacida, mientras la bañaba en el río.

Vocabulario

Abrir las orejas para zarcillos: ainambikuamombu, ainambikutu, ainambiesyvõ (V I, 110)
Atar la cabeza a otro: añakãmbua, añakãmomby (V I, 194)
Atar la cintura: aiku'akua, aiku'amomby (V I, 194)
Atar las manos atrás: aipoka ijyva ijatukupe koty ipokuávo (V I, 194)
Atar los dedos de las manos: aikuãapytĩ (V I, 194)
Atar los dedos de los pies: aipysãapytĩ (V I, 194)
Atar los pies: aipykua (V I, 195)
Atarse la cabeza: añeakãmbua, añeakãmomby (V I, 195)
Atarse la cintura: ajeku'akua, ajeku'amomby (V I, 195)
Barbote ponerse: añemoembeta, anoĩ che rembeta (V I, 206)
Zarcillos: nambichãi, nambipái, nambipypia, nambiporãnga (V I, 278)
Circuncidar: amopĩ, apĩ (V I, 283)
Desorejado: inambi'ogpýra, inambiasy'apýra, inambiapimbýra (V I, 314)
Arpada oreja (que remata en dientecillos como de sierra): nambivovog, nambi imbovogipýra (V II, 28)
Labio abrir para el barbote: añemoembetakua, añemoembepug (V II, 59)
Labio tener agujereada: che rembe kuapug (V II, 59)

Tesoro

Aiñambopi asy'a, aiñambopi kytĩ: circuncidar (T, 31)
Hakuãi ambopi ikytĩmbyréra: circuncidado, no se usa por la honestidad (T, 31)
Kuñagui, kuimba'e poromboavyháva ambopi kytĩmbýra: circuncidado (T, 31)
Jesu Christo 8 ára akuavire oikytĩ, oicircuncida araka'e: después de ocho días fue Cristo circuncidado (T, 31)
Poromoñanga ambopi kytĩmbýra: circuncidado (T, 31)
Jesu Christo poromoñanga ambopi oikytĩ (oñapĩ, ojasy'a): Jesús Cristo fue circuncidado (T, 32)
Jyva apĩ: brazo mutilado (T, 50)
Añakuã apĩ: cortarle el dedo (T, 50)
Ajyva apĩ: mutilar el brazo (T, 50)
Añambopi apĩ: circuncidar a otro (T, 51)
Añeamboapi apĩ: cicuncidarse (T, 51)
Che rakuái apĩ: estoy circuncidado, o que naturalmente está así (T, 51)
Añemoakuái apĩ uka: hágame circuncidar (T, 51)
Amoakuái apĩ uka: circuncidarlo a otro (T, 51)
Che poromoñanga apĩ guitekóvo: estoy circuncidado (T, 51)
Jesu Cristo Ñandejára, poromoñangakuéra oñapĩ, iporomoñanga apirẽ, oñapĩ araka'e: circuncidaron a Cristo Nuestro Señor (T, 51)
Apia: porrilla, y caput membri finecute, como el circuncidado (T, 52)
Ava apiáva'e: hombre que está así naturalmente, o (no ha sido) circuncidado (T, 52)
Amboapiaikytĩmo: circuncidar (T, 52)
Nache apiávi: no estoy circuncidado (T, 52)
Che kuã karapĩ: dedo cortado (T, 91)
Hakuãi apĩ: mutilado, circuncidado, o que naturalmente está desollado (T, 143)
Jyva karapĩ: brazo mutilado (T, 196)
Nambie'ỹ: desorejado (T, 232)
Ainambi asy'a, ainambi kytĩ: desorejar (T, 232)
Añembopyovi ipyka: aprieto el pie para hacerlo puntiagudo (T, 283)

Kuã apĩ: dedo mutilado (T, 325)
Tembeta: barbote (T, 376)
Tembeta kua: el agujero del barbote (T, 376-377)
Añeembekua: hacer agujeros para el barbote (T, 377)

10.11 - Paradigma guaraní de desarrollo y madurez

Ijarakuaa es la expresión que nos aproxima del paradigma guaraní de madurez y desarrollo. La expresión *arakuaa* en *ijarakuaapára* denota ‘capacidad de entendimiento’ y ‘habilidad’ de la persona, (T, 06). Pero el entendimiento no es sólo una habilidad mental, sino también una habilidad de otras partes del cuerpo, *po arakuaa*, ‘de las manos’, por ejemplo, (T, 304). El significado de *ára* sobrepasa lo que se denomina “tiempo”, en castellano. Así, compuesto de *a.r.*, ‘tiempo’, y ‘*a*’, ‘caer’, *ara’a*, significa ‘enfermedad’, mientras *ára apu’a* ‘mundo redondo’, *ára apu’aha* y *ára jere* ‘redondez del mundo’ (T, 05). Interlocutores e interlocutoras guaraní de hoy traducen el término *ára* por ‘tiempo-espacio’, de modo que si se lleva en cuenta lo que la sicología evolutiva enseña, que hay una madurez a ser alcanzada en cada fase de la vida, *arakuaa* sería ‘conocer o saber -*kuaa*, la persona su, -*i*, tiempo-espacio, -(*j*)*ara*, personal, social y ecológico’. Se ha visto en este capítulo que también *arandu*, ‘sentir/oír el tiempo-espacio’, tiene esa profundidad. En la etnografía referente a los grupos guaraní modernos los datos sobre la madurez son más del ámbito síquico-espiritual, lo que permite afirmar que para esos pueblos la madurez humana está centrada en la teoría de la palabra-alma. Aquí me limitaré a comentar la madurez en ese ámbito,²⁵¹ que no fue documentado por Montoya.

10.11.1 - Desarrollo, madurez y palabra

Es más o menos común a los grupos guaraní la creencia de que los humanos proceden de una palabra-alma divina y divinizadora. Por ocasión del nacimiento, esa palabra se sienta y

251 Sobre la madurez física del cuerpo conferir, entre otros, los datos sobre crecimiento, en general, y, en especial, de los senos, del cambio en la tesitura de la voz y de la aparición de vellos y barbas, de la menstruación, del casamiento, comentados exhaustivamente en el cuerpo de este capítulo.

procura para sí un lugar en el cuerpo del niño o de la niña.²⁵² Cuentan los Mbyá que estando a punto de nacer un niño, el Verdadero Padre y la Verdadera Madre de las palabras-almas dicen a la palabra-alma que va a encarnarse: Entonces, vete a la tierra, hijo mío, y “acuérdate de mí en tu ser erguido, y haré circular mi palabra por tus huesos”.²⁵³ Circulando por el esqueleto humano, esa palabra confiere verticalidad al hombre y a la mujer, los distingue de sus congéneres enfermos y muertos y de los animales. Los humaniza y les llama a la divinización. *Ára* es el ‘tiempo-espacio’ que da soporte a esa sicología. Es el horizonte donde está inscrita la palabra-alma como una especie de impulso inicial o proyecto, que se puede desarrollar – a través de la dedicación y esfuerzo personales – hasta alcanzar el *araguyje*, ‘tiempo-espacio plenificado’. *Arakuaa* es pues ese ocuparse activamente en *kuaa*, ‘conocer’, en desarrollarse en el *ára*, ‘tiempo-espacio’. O sea, esa palabra-alma no es dada de forma acabada,²⁵⁴ sino “con determinadas cualidades virtuales” que deben ser concretizadas.²⁵⁵

Algunas expresiones de los léxicos de Montoya inducen a explicar *ára* como palabra-alma. Así, *ijarakuaáma*, ‘ya conoce su tiempo-espacio’, se aplica a una persona que va adquiriendo conocimiento de su *ára*. Éste rodea, como el horizonte, la vida de la persona. La persona lo va descubriendo, conociendo, a medida que se aproxima de él. Y las formas de aproximarse son las experiencias cotidianas que proporcionan un *insight*, ‘comprensión/aprehensión’, psíquico-espiritual o permiten el desarrollo de una habilidad corporal. Pero las vías más comentadas en los grupos guaraní, por las cuales el siquismo – del individuo y del grupo – se abre/muestra, son los rituales, especialmente aquéllos que marcan el pasaje de una etapa de la vida a otra. Ésos no son “recursos mágicos desarrollados por la cultura para influir en la formación de la personalidad de los “inmaduros”,²⁵⁶ sino la actualización de un tiempo-espacio originario – la *communitas* en perspectiva ideal de Turner²⁵⁷ – en el cual se le confronta a la persona con los límites y posibilidades de su existencia y se le desafía a caminar con el grupo en pós de sus utopías, de lo que está destinado a ser. Entre esos rituales constan el de nominación y el de iniciación, practicados con diversos énfasis por los grupos guaraní.²⁵⁸ En el de nominación,

252 *Oñemboapyka* significa ‘(la palabra) o- proporciona, -mbo, un asiento, -apyka, para sí, -ñe-’.

253 Cadogan, 1950b, p. 19, 88.

254 Melià, 1991, p. 34.

255 Schaden, 1974, p. 61.

256 Schaden, 1974, p. 61.

257 Turner, 1972, p. 390-412, 432-494.

258 Cf. Schaden, 1974, p. 89-92; Grünberg, 1995, p. 52-58; Chamorro, 1995, p. 101-119;

en las aldeas kaiová, el líder espiritual revela el nombre de la criatura, marcando con eso la recepción oficial de la nueva palabra, del nuevo miembro, en la comunidad. La iniciación de los adolescentes es una oportunidad para “confirmar” la palabra divina en la persona y en la comunidad e introducir a los niños oficialmente en la sabiduría particular del grupo, a través de un complejo ritual. Después de oír por varias semanas la tradición oral del grupo, “la palabra” reafirmará en ellos su lugar. Éste es simbolizado por el *apyka*, ‘asiento ritual’, que se le entrega a cada uno de los niños; la palabra es simbolizada por el *tembeta*,²⁵⁹ ‘adorno en forma de T hecho de resina solidificada de ciertos árboles’,²⁶⁰ que se le introduce a cada niño en el labio inferior. Los iniciados sienten la responsabilidad de crecer en la Palabra y, cuando mayores, algunos hablarán de su vida como si fuese un himno. Entienden su historia como la historia de su alma y de su palabra.²⁶¹ Es digno de nota, que este paradigma de crecimiento y madurez es, en esta fase, de orientación bastante masculina; la iniciación de las niñas no ofrece elementos/símbolos que hagan de ella un momento de integración de las mujeres a esa forma de comprensión de sí. Lo que no significa que no existan mujeres en el arte de ministrar la palabra a su pueblo, especialmente en los grupos ñandéva (guaraní) y mbyá.

10.11.2 - Pre-existencia del alma y reencarnación

De cierta forma la actitud de no interferir y menos aún forzar el desarrollo de las nuevas generaciones – apenas acompañar el proceso y darle soporte síquico y espiritual – se arraiga en la creencia de que la individualidad síquica es pre-existente y que el alma, como proyecto, ya nace lista. Nimuendajú fue testigo de ello durante sus andanzas con los grupos apapopúva-guaraní. Para éstos, el alma ya existía desde siempre lista en los lugares de donde procedían, sean éstos el cenit, el Oriente o el Occidente.²⁶² Otra razón es la creencia en la reencarnación. Para los grupos apapokúva y ñandéva, por ejemplo, los entes queridos ya fallecidos vuelven como criaturas. Así, Nimuendajú registró que grupos apapokúva

1998a, p. 177-179; 2004b, p. 278-282.

259 Obsérvese que *apyka* significa ‘asiento’ y *oñemboapyka* ‘nacer’. El *tembeta* es insignia de honra que autoriza a discursar en público en las aldeas arawete. Lo mismo se conoce entre los Jê (Cf. Viveiros de Castro, 1986).

260 Originalmente el *tembeta* debe haber sido hecho de piedra, como su nombre sugiere, *Tembe(i)ta*: piedra, *ita*, para el labio, *tembe*. Para mayores informaciones Susnik, 1993, p. 23 y el capítulo sobre adornos corporales en este trabajo.

261 Melià, 1991, p. 34.

262 Nimuendaju, 1987, p. 30.

daban el nombre de *Tuja*, ‘Viejo, Padre’, a un recién nacido, cuando creían que ése era la reencarnación del alma de una persona ya muerta.²⁶³ Y Schaden relata sobre grupos ñandeva de la aldea de Araribá, estado de São Paulo, que a un niño lo trataban como adulto, al creerse que en él había renacido un líder espiritual.

Y no es raro que el niño también se haya comportado como tal. “¿Cómo se ha de exigir mucha sumisión y discreción de una criatura, que hace pocos años, todos conocieron como adulto?”²⁶⁴ Para los ñandeva (guaraní), la cuestión educacional adquiere rasgos peculiares por la creencia en la reencarnación, inexistente en los otros grupos guaraní. El extraordinario cariño que ellos dedican a sus descendientes es reforzada por la idea de que ellos son entes queridos que retornan del otro mundo.²⁶⁵

10.11.3 - Libertad y dominio de la agresividad

En la etnografía guaraní de los últimos cien años, es casi unívoca la observación de que a las criaturas no se les castiga. Se les amonesta, sí, con la mirada y con advertencias; muy raramente con palmadas o estirones. En familias paĩ-tavyterã las criaturas crecen libres y por ello mismo con menos presión y sin stress, comparadas con las educadas en los moldes de la sociedad occidental.²⁶⁶ Con excepción de los guachos y las guachas, a quienes se les trata con rigor y vigilancia por no tener un vínculo estable con pariente y por la prejuiciosa sospecha de su tendencia a la violencia y criminalidad,²⁶⁷ también las criaturas kaiová crecen libres y, cuando mayores, nada apreciarán más que su libertad. Pero de eso no hay que inferir que ellas crecen sin ningún control de sus impulsos. Al contrario, el dominio de la agresividad exige mucha energía de hombres y mujeres guaraní. Ellos creen tener cerca de su alma divina y divinizadora un alma animal, que los aleja del fin último de su existencia, que es hacerse Uno con Dios. La tendencia hacia lo divino y hacia lo animal divide al ser humano. El “enojarse” y el “ofender” son, entre otras actitudes, las ocasiones en que se les “bifurca su palabra”. Y no sólo la presente generación es acometida de ello, también los personajes del primero y segundo ciclo míticos son protagonistas de narrativas epónimas referentes a la ira. Valgan como ejemplo: La ira e indignación de “Nuestro

²⁶³ Nimuendaju, 1987, p. 45-47.

²⁶⁴ Schaden, 1974, p. 63.

²⁶⁵ Schaden, 1974, p. 63.

²⁶⁶ Grünberg, 1995, p. 52.

²⁶⁷ Pereira, 2002, p. 181ss.

Padre” con “Nuestra Madre” porque ésta no quiso ir a buscar maíz en la capuera, como él se lo pidiera,²⁶⁸ o porque ella lo acusó de haberse emborrachado en una fiesta y de haber causado la primera muerte en la tierra.²⁶⁹ La ira de “Nuestra Madre” frente a la insistencia de su hijo, “Nuestro Hermano Mayor”, por jugar con una flor. “Nuestra Madre” lo reprochó, le pegó por la mano y él se sintió muy ofendido. Enfurecido, abandonó a su madre y se fue solo, en pos de su padre. Como si hubiera perdido su guía, “Nuestra Madre” se desatina y va a parar en la casa de los jaguares, que la asesinan. Estos episodios y otros advierten sobre las tragedias que la ira puede acarrear. Así, en los grupos kaiová y paĩ-tavyterã, acusaciones y críticas directas y públicas, sin haberse ocupado en hacer correcciones indirectas y pacíficas, son consideradas una ofensa y un ataque contra la integridad personal, ya que toda persona tiene el derecho de ser amonestada en buena forma y de tener la posibilidad de corregirse.²⁷⁰

La idea de ‘autodominio’ y ‘prudencia’ (V II, 80, 155) está integrada al campo de significados de *arakuaa*, como ‘madurez’. La persona que la alcanza, ha alcanzado ‘grandeza de corazón’, *py’a guasu*, ‘se ha erguido’, *jeepyá*, está a camino de la ‘plenitud’, *aguyje*. Naturalmente, en el contexto de las reducciones jesuíticas, los ejemplos sobre esas cualidades están asociados muchas veces con ‘disciplina’, ‘advertencia’, ‘corrección’ y ‘castigo’. Eso, porque los ignacianos se propusieron implantar una nueva forma de vida en los grupos guaraní, lo que implicó en el aprendizaje de nuevos *arakuaa* en cuanto ‘habilidades’ y en el desarrollo de nuevos componentes del *arakuaa* en cuanto horizonte. No se puede olvidar que en las reducciones visaban desarrollar personalidades orientadas por nuevas coordenadas temporales y espaciales. Convertirse suponía adquirir “civilidad”, era una iniciación que les habilitaba a los indígenas y a las indígenas para ser parte de un nuevo orden “político y humano”. Aquí se pretendía originalmente reproducir el orden de las aldeas de agricultores castellanos. Sin embargo, las reducciones guaraní parecen haber superado ese modelo, si consideramos la diversidad de oficios registrados por Montoya como indicadora del desarrollo técnico y urbano que se implantó en las reducciones, ya en las primeras décadas.

Muchos de los ejemplos de Montoya muestran que *arakuaa* significa también corregir, disciplinar, enseñar, no sólo a humanos (T, 06), sino también animales. Así, *arakuaa* es domar (T, 06), y el caballo que ya está domado es uno que tiene *arakuaa*, *ijarakuaa kavaju*

268 Perasso, 1986, p. 44-45.

269 Melià & Grünberg, 1976, p. 235.

270 Cf. Nimuendaju, 1987; Melià & Grünberg, 1976; Chamorro, 1995.

(T, 06). En el caso de los humanos, el escuchar es, entre todos los sentidos – por significar también ‘advertir’ y ‘corregir’ – el que más está comprometido con el proceso de maduración. La alta incidencia de ejemplos de ese tenor – que corroboran una participación activa y coactiva de la comunidad en el desarrollo del ser humano – debe ser interpretada, como ya fue referido, en el ámbito del proyecto misionero, de suplantación del modo de ser tradicional de los grupos indígenas.

10.11.4 - Opu’ã, 'levantarse y desarrollarse'

Además de expresar el crecimiento de las criaturas y de las plantas cultivadas, en las aldeas kaiová de Mato Grosso do Sul, Brasil, *opu’ã* es un verbo muy significativo para pensar el proceso de constitución de las parentelas y del *tekoha*, ‘espacio vital’ económica y ecológicamente necesario/imprescindible para alcanzar la madurez personal, social y espiritual. Los datos se los debemos a Levi Marques Pereira, quien en su tesis doctoral enfatiza que el *opu’ã*, ‘levantarse’, es motivado por una fuerza cósmica exterior a los seres humanos. De modo que al erguirse una persona se yergue también el cosmo. El shamán es quien capta esa fuerza cósmica y, asimilándola, levanta y hace que las cosas existan, engendrando en su interior la fuerza vital para que ellas se sostengan. “Existir es erguirse sobre los pies, es tener voluntad, movimiento, intencionalidad (...). Para existir es necesario tener ánimo para erguirse” (Pereira, 2004, p. 224). La persona debe querer!

Si la expresión *jeepya* y *eepy* corresponde a *opu’ã* se puede hablar de una comprensión semejante en los grupos mbyá. Para ellos, es por medio de la palabra de procedencia divina que el ser humano supera la horizontalidad animal y adquiere la verticalidad. Se yergue e irguiéndose asume la postura del Ser Creador que se irguió para levantar el mundo (Cadogan 1992a, 166, 172). “Volver a erguirse” es el gran deseo de quienes están postrados y enfermos. Y la atribución de quien detenta el liderazgo espiritual es hacer que a esas personas se les infundan repetidamente valor y coraje para nuevamente erguirse (Cadogan, 1992a, 154-155).

10.11.5 - Pertenecer a un fuego como condición para la madurez personal

Apoyado en dos décadas de convivencia con los grupos kaiová, Levi Marques Pereira (2004, p. 50-78) resalta la necesidad de reconocer la importancia del fuego en el debate

sobre desarrollo y madurez en los grupos kaiová. El fuego constituye la unidad sociológica mínima dentro de una familia extensa. Pertenecer a un fuego es condición para existir. Salud física y equilibrio psicológico presuponen la sociabilidad libre y descontraída de parientes próximos. Para mantener fluida la comunicación social, una persona debe estar ligada a un fuego, tener vínculos estables con parentelas. Aunque el tema nos lleve más al ámbito de la organización social, aquí me gustaría recordar dos casos ya comentados anteriormente, el del “guacho puro” y el de las “personas decrepitas”, dos casos de exclusión (?) social, exclusión del fuego. ‘Mi fuego’ en kaiová es *che ypyky kuéra*, que conforme registrado por Pereira también significa ‘mis descendientes directos’. O sea, la persona que aspira levantar una parentela empieza consolidando su propio fuego (el esposo, la esposa, sus hijos e hijas solteras) y avanza posteriormente ganando la confianza de otras personas con sus familias (fuegos), empezando por las de mejor prestigio. A la criatura que crece como “guacha pura” casi nunca se la reconocerá como miembro de una parentela. Por lo general ellas son “sobra, residuo humano, o subproducto del sistema. Hasta su condición humana es cuestionada, pues parece ser imposible pensar en alguien sin parientes” (Pereira, 2002, p. 185), como si su destino fuese vivir en la liminaridad. En ese sentido, Levi Marques Pereira (2002, p. 181) apunta para la urgente necesidad de investigar el involucramiento de guachos y guachas en homicidios y otros delitos. De igual modo sería importante conferir el número de suicidios y tentativas de suicidios protagonizados por ese sector marginado de la comunidad.

Del fuego son apartados muchas veces también ancianos y ancianas, cuando empiezan a padecer los achaques de la decrepitud. Esta fase puede empezar cuando el hijo o la hija se tornan abuelo o abuela, puede acelerarse con la muerte de uno de los consortes y con el avance de la demencia. En algunos casos se les recluye a esas personas en una choza muy pequeña, “sin fuego”, reduciéndose el contacto con ellas a dos o tres veces al día, cuando se les sirve comida y bebida. El sueldo que perciben los y las indígenas a título de jubilación a partir de los 60 o 65 años parece retardar o evitar actualmente ese distanciamiento del fuego.

10.11.6 - La palabra enseñada/oída y la palabra revelada/vista

En los diversos grupos guaraní, una persona se torna líder espiritual – el grado más codiciado de madurez síquica – cuando accede a la Palabra. Esta creencia tiene matices diferentes en los grupos e inclusive dentro de un único grupo. Me limito a comentar el entendimiento que los grupos kaiová, del Mato Grosso do Sul, y mbyá, del Paraná, en el Brasil, tienen de ese axioma.

En las comunidades kaiová, existen dos tipos de líderes espirituales conforme su vínculo con el “Gran Decir”. Las personas que accedieron a ese status porque escucharon la Palabra de otros líderes son las *ohendúva*; las que se tornaron sabias por contemplar la Palabra son las *hechakáry*. Las primeras se han ido desarrollando en una especie de escuela para líderes espirituales²⁷¹ en las aldeas, conviviendo con los mayores. Las *hechakáry* han alcanzado una madurez que es resultado de una inspiración directa que se manifiesta en sueños o visiones. En los grupos mbyá del interior del Paraná pude acompañar un movimiento de pajés, que entre otras actividades promovía encuentros periódicos en los que jóvenes – “novicios” – que pretendían acceder a la sabiduría espiritual de los mayores eran encorajados a buscar y encontrar su Palabra en ceremonias de introducción a las partes de los rituales del grupo, que incluyen fumar, masajear, diagnosticar, succionar el mal, sanar, calmar, revelar la palabra. Los grupos del litoral, que son generalmente de viandantes, ya aspiran a alcanzar madurez espiritual de forma inmediata, por revelación directa. Entre los Mbyá del Alto Paraná se suele afirmar que la sabiduría y el poder espirituales no se pueden aprender; se los recibe directamente de *Ñandejára*, quien imparte orientaciones directas, diariamente, según los casos. En base a los datos fornecidos por Lorenzo Ramos, que nos llegó a través de Franz Müller, se puede decir, sin embargo, que la comunicación directa con *Ñandejára* probablemente no descartaba intermediarios. El candidato al liderazgo espiritual recurría a un líder que vivía lejos, para allí instruirse secretamente. Pasado algún tiempo reaparecía en la aldea, donde, un día, súbitamente, le sobrevénia la vocación. Comenzaba a cantar y a rezar, confirmando así que *Ñandejára* ya lo tenía, *oguerekóma ichupe* (Müller, 1989, p. 33).

De cierta forma, ésta es la vía de maduración psíquico-espiritual más apreciada por los

271 Cursos para candidatos y candidatas al liderazgo espiritual ya existían en los grupos kaiová y ñandéva hace más de cincuenta años. Entre los kaiová, esos eran ministrados durante meses por el *pa'i*, ‘líder espiritual’, a jóvenes que aspiraban al oficio sagrado (Schaden, 1974, p. 62-63).

grupos guaraní. Quien accede por ella al Gran Decir, no guarda solo palabras; su cuerpo irradia luz. Los pueblos kaiová se refieren a la madurez así alcanzada como siendo la verdadera y lamentan que actualmente no exista nadie entre ellos con esa capacidad. Nimuendaju observó en los grupos apapokúva, hace casi un siglo, que los sueños eran experiencias de donde provenían saber y poder. Su testimonio es que quien sueña sabe y puede mucho más que aquél que no sueña, y que por eso, los líderes espirituales cultivan el soñar como una de las fuentes más importantes de su sabiduría y poder.²⁷² Esa observación se aplica hoy sobretodo a los grupos mbyá con mayor movilidad.

Incluyendo aquí el tema de la educación escolar, que el intenso contacto con la sociedad envolvente casi les impone a los grupos guaraní, se observa en general dos posiciones que dividen las aldeas. De un lado están quienes entienden que una educación escolar no es solo posible sino necesaria a los guaraní. De otro lado están aquéllos a quienes les resulta “insensato y hasta provocador el pretender enseñar a los niños en la escuela, de ahí su recelo y rechazo frontal a la enseñanza escolar en términos occidentales” (Melià, ap. Fogel, 1998, p. 38).

²⁷² Nimuendaju, 1987, p. 34.

11 - CONSIDERACIONES FINALES

En este trabajo me he propuesto estudiar cómo uno de los protagonistas de las reducciones jesuíticas del Paraguay, Antonio Ruiz de Montoya, registró el cuerpo indígena y cómo los pueblos indígenas hablaron de sus cuerpos para el misionero. Muchas expresiones indican el lugar a partir del cual el jesuita pregunta e intenta dar nombre a las cosas, los valores a partir de los cuales él enjuicia el pensamiento y el modo de ser indígenas. Me he detenido a analizar los datos concernientes a la forma y al funcionamiento del cuerpo, al desarrollo del cuerpo y del individuo desde la infancia hasta la vejez, así como a estudiar los informes relativos a la experiencia corporal en el ámbito erótico, sexual y reproductivo. Espero con ello haber contribuido para cubrir parcialmente la falta de estudios con esa temática en la historiografía indígena. Es un primer paso hacia una historia y etnología del cuerpo guaraní, que, como es sabido, tienen mucho a decir a la historia y a la antropología rioplatenses. Recapitulo, pues, a continuación, algunos de los tópicos claves que marcaron el diálogo que he intentado entablar entre pasado y presente, entre las cuestiones que me he propuesto responder y las fuentes estudiadas. Trátase pues aquí de una recapitulación, ya que de cierta forma he venido anticipando mis conclusiones a lo largo de los capítulos. En menor proporción, trátase también de un espacio de elaboración de las cuestiones que el aporte lingüístico deja para la historia y etnología indígenas.

11.1 – En cuanto al método propuesto

Dos mociones básicas he apoyado en este trabajo: la moción de Aryon Rodrigues, de que para llegar a los pueblos indígenas es fundamental hacerlo a través de su lengua, y la moción de Bartomeu Melià, de que los léxicos de Montoya son verdaderas fuentes etnográficas para los grupos guaraní del pasado y obligatorias notas de pie de página para las etnografías de los pueblos guaraní contemporáneos. La investigación ha seguido, básicamente, el método etno-histórico propuesto por Melià. Se basa, pues, en un análisis crítico del documento histórico, en su comparación con otras fuentes contemporáneas y en su relativización a partir de las bases imaginarias que sostuvieron la misión y a partir de la lengua y de la cultura de los diversos grupos guaraní actuales. Para desvelar la base

imaginaria de la misión he aprovechado la contribución de teólogas y teólogos que han investigado la misoginia presente en la tradición judeo-cristiana y que ciertamente hacía parte del bagaje cultural de los misioneros en el siglo XVII. Aunque la crítica a la misoginia occidental en general no ha sido mejor explicitado por profesionales de la teología, he recurrido a ellos porque entiendo que los teólogos y las teólogas se han ocupado de forma más explícita y categórica en criticar la misoginia que preponderó en la teología occidental.

Así, en una breve revisión teológica del tema, he intentado mostrar la ambivalencia que marcó la iglesia frente al cuerpo. De un lado, la doctrina de la encarnación divina en Jesús de Nazaret supuestamente le daba dignidad al cuerpo; por otro, el menosprecio por la materia hizo que la iglesia ejerciera un control nefasto sobre el cuerpo humano.

A continuación, de un análisis semántico-etimológico de las palabras consideradas claves en cada sección temática ha resultado un diccionario, que pretende aclarar el significado de los términos sobre su base histórica y en el ambiente cultural correspondiente. Trátase pues de un diccionario lingüístico que parte y objetiva la lengua y la experiencia histórica y cultural inscritas en esa lengua.

Así, apoyada en fuentes históricas y etnográficas, así como en mi propia investigación de campo, he buscado un paradigma guaraní para los temas abordados, lo que sobre todo resultó en mostrar el grado de interferencia que la actividad misionera tuvo sobre el imaginario guaraní y viceversa.

Dada la naturaleza lingüística de las fuentes y del “producto” pretendido, así como el abordaje interdisciplinario propuesto, se hizo necesario un tratamiento lexicográfico de las fuentes, un estudio minucioso de las políticas lingüísticas en la época, de la biografía del autor de las fuentes y de los pueblos y de las lenguas guaraní. En esos pasos y en mi interlocución con los pueblos guaraní contemporáneos estriba la imaginación que he precisado para ir montando mi “vasija de palabras”, para relacionar palabras y frases y hallar sentido en las expresiones dispersas y fuera de contexto en el registro de Montoya. No podría dejar de mencionar, al encerrar este trabajo, mi intención de rescatar del silencio aspectos desconocidos del modo de ser de los pueblos indígenas y de las experiencias hechas con ellos; para la población – indígena y no indígena – hablante del guaraní y para quienes investigan la lengua y la cultura en vista.

Los resultados de la investigación documentada en los cinco primeros capítulos me han

dado las bases para empezar a “excavar” en los documentos del siglo XVII. Efectivamente, en el ámbito de este trabajo eso se ha ido concretizando en tres momentos. El primero es el de la etnografía de la palabra. Aquí he destacado la belleza descriptiva de la lengua, sus recursos, su belleza, sus cambios y permanencias en el tiempo.

El segundo es el de la etnografía del cuerpo, en el sentido de describir aspectos de la cultura guaraní que tienen que ver con el cuerpo en el pasado y en el presente. En cuanto a estos dos momentos, hay que mencionar que muchos términos describen partes del cuerpo conforme a su textura, posición en el cuerpo o distancia respecto a otro órgano, además de hacerlo informando su función. Ejemplos de creatividad y belleza son las expresiones referentes a los sentidos y las referentes al estómago. El simbolismo de este último hace sugerir que él ocupa el centro de la vitalidad humana en el pensamiento guaraní, equiparándose a lo que es el corazón en la taxonomía occidental.

El tercer momento es histórico-antropológico y ha posibilitado mostrar cómo se ha ejercido control sobre el cuerpo indígena en las reducciones jesuíticas y cómo los grupos guaraní reaccionaron a él. Ello muestra, en último análisis, que las categorías que describen y clasifican el cuerpo y proponen sus funciones y significados son del ámbito de la cultura y, como tal, ni siempre compartidas entre indígenas y jesuitas. Ecuacionar los datos lingüísticos para comprender la confrontación entre jesuitas y guaraní ha llamado a escena los grupos guaraní contemporáneos y los etnografiados en la última centuria. Aunque las lenguas habladas por esos grupos no sea la que sirvió de base para Montoya, son los pueblos indígenas hablantes de las lenguas guaraní, hoy, los que más nos aproximan del guaraní del pasado.

Al finalizar este trabajo, tengo que precisar dos cosas de carácter metodológico. En los capítulos teóricos, reconozco que a veces tuve en mente todo el proyecto de sistematización de los datos contenidos en los léxicos de Montoya y no exclusivamente los cinco capítulos de análisis presentados en esta obra. Esa es la razón por la cual algunas afirmaciones y propuestas parecen mayores que lo que realmente fue presentado en el trabajo. En la segunda parte he observado reiteradamente la interdependencia de los esquemas de interpretación y los datos empíricos. Aquéllos son vacíos sin los datos aportados por la etnografía y la historia de los pueblos. En ese sentido, los esquemas y las llaves de interpretación no deben obstruir la imaginación ni impedir que se perciba la complejidad de los procesos de cambio y continuidad en el tiempo-espacio de una biografía personal o social. En síntesis, hay que evitar una cierta miopía al lidiar con los

datos de campo y de las fuentes y una exagerada sencillez en el análisis de los mismos. Es necesario mantener la tensión entre el grupo social real, vivo y dinámico del pasado y del presente, y que es objeto de investigación, y las categorías que disciplinan la aproximación de ese grupo.

11.2 – En cuanto a los contenidos estudiados

En los capítulos ocho a diez he podido llegar a descripciones más dinámicas que en los capítulos seis y siete, donde la descripción es predominantemente estática. Sin embargo, como se ha podido ver, tanto en este segundo como en el primer bloque hay propuestas de análisis del simbolismo del cuerpo como un todo, así como de sus partes y funciones.

Cuanto al valor etnográfico de la obra, hay que destacar que las etnografías se basan por lo general en una dicotomía fundamental, masculino-femenina, elevada a una especie de principio clasificatorio. También en esta obra los datos han sido organizados siguiendo ese criterio, en parte porque las informaciones levantadas ya traían esa marca lingüística y pedían ese tratamiento y, en parte, porque yo misma me he propuesto diferenciar los datos correspondientes a las mujeres y a los hombres. Por los estudios de género en la Antropología y en las otras ciencias se sabe, hoy, que esa forma de clasificación no es neutra, sino asimétrica y desigual. En ellos reposan mecanismos que reproducen la dominación de algunos hombres sobre otros hombres y sobre las mujeres, en general. Como esa dominación no se da en el campo estrictamente sexual, ella cruza todos los campos semánticos de la sociedad. De modo que, parafraseando a Miguel Vale de Almeida (1995, p. 244-245), se puede decir que la búsqueda de sentido (*Meaning*, como propuesto por Marilyn Strathern, ([1988], 2007) en los datos etnográficos implica en una transposición de las llaves dadas por los clásicos de las ciencias sociales, un análisis de lo que ellos propusieron como anatomía, fisiología y patología; como reproducción, nacer y morir; como trabajo y ocio; etc.

En cuanto a los cambios y permanencias en la lengua, hay que tener presente que en los léxicos de Montoya las palabras supuestamente neutras, las que indican o describen partes o funciones del cuerpo de forma estática, conservaron su sentido originario. Los nombres correspondientes a las manos lo ejemplifican.

Como se ha visto, *po kuã joapy* es el ‘artejo de la mano’, *po kuã pa’ũ* ‘el espacio entre los dedos de las manos’ (T, 309), *kuã apýra* es la ‘punta del dedo’, *kuã guasu* es el ‘dedo

grande', *kuã pove'ëngáva* el 'dedo índice', *kuã irũ* el 'dedo del anillo', *kuã mbytépeguára* el 'dedo del medio', *kuã ñe'ã reheguára* el 'dedo del corazón', *kuã minĩ* es el 'dedo meñique', *kuã ñovaũ* el 'intervalo de dedo a dedo', *kuã jepotaháva*, la 'juntura de los artejos', *kuã joapyra* los 'artejos de las manos' (T, 325). Las expresiones suenan minuciosas y originales. Algunos nombres y expresiones que indican órganos internos también traen esa característica. Así, *ñe'ãng* se refiere a los órganos vitales, especialmente al corazón (T, 244). *Ñe'ãng vevúi* califica ese órgano interior de 'liviano' y lo hace corresponder a parte del hígado (T, 77), mientras a *vevúi* se lo traduce por 'pulmón'. *Yvy upi'a* a la vez es frecuentemente traducido como 'bazo' o 'parte del hígado' (T, 170), aunque literalmente significa 'huevo, *upi'a*, del vientre, *yvy*'. *Mbya* o *py'a* son traducidos por 'hígado', 'estómago', 'corazón', 'entraña', 'barriga' (T, 213, 284), ya *py'a upi'a* es traducido por 'hiel' (T, 288), aunque literalmente equivalga a 'huevo, *upi'a*, del estómago, *py'a*'. En este grupo de ejemplos puede observarse que muchas expresiones en guaraní parecen ser más precisas que las expresiones en castellano y que muchos órganos que en español eran diferenciados y tenían nombres distintos, figuran en guaraní con nombres menos específicos. Frente a ello, el jesuita, aunque muchas veces confiese que le parece extraña tal o cual nomenclatura, adopta el paradigma guaraní. Sus léxicos, en ese sentido, son registro de lo dicho y tienen fundamentalmente una función descriptiva, denotativa.

La nomenclatura de parentesco es otro ejemplo de la permanencia de la semántica original indígena. Eso muestra cierta coincidencia entre el interés de los misioneros y el de los pueblos indígenas, que es el de evitar uniones incestuosas. Lo que el jesuita no necesitaba haber hecho es listar y explicar prácticamente todos los nombres que definen la relación entre parientes. Para implantar el código prohibitivo que él representaba entre los indígenas le hubiera bastado un par de expresiones en guaraní. Si él fue minucioso en su registro es porque le interesaba conocer la lengua y el código indígena.

Por otro lado, cuando las voces indígenas se referían a algo que debía ser suplantado, ellas fueron valoradas negativamente, substituidas por neologismos o resemantizadas. Tal es el caso de la mayor parte de los ejemplos que demarcan el "antiguo modo de ser" del "nuevo modo de ser". En esos ejemplos, el "cuerpo" es como un filtro que ha retenido las marcas de dos matrices distintas: de la matriz "cristiana" queriendo desplazar la matriz indígena, del español y del latín sobreponiéndose al guaraní. Pero el cuerpo es también el lugar de la resistencia a la tendencia hegemónica, el lugar de resignificación de los nuevos modos de ser y estar ahí introducidos por los ignacianos y demás conquistadores. En ese sentido, los

léxicos de Montoya tienen más un valor prescriptivo, aunque no dejen de valer como registros descriptivos. Siguen los principales tópicos que marcaron la confrontación entre jesuitas y guaraní en torno del cuerpo y de sus desdoblamientos en un nuevo orden social.

11.3 - Por la clave de la misión: control del cuerpo – control social

Del conjunto de conflictos indicados en los capítulos del seis al diez y que muestran la forma en que los jesuitas intervinieron en las nociones y hábitos guaraní referentes al cuerpo y la forma en que los grupos guaraní reaccionaron a esa intervención, he destacado los siguientes puntos: nuevo *versus* viejo, alma *versus* cuerpo, hombre *versus* mujer, monogamia *versus* poligamia, partes nobles del cuerpo *versus* partes plebeyas, caritas *versus* eros. Comento al final la idea central predominante en esos conflictos: el control.

11.3.1 - El ‘viejo modo de ser’, teko ymã, versus el ‘nuevo modo de ser’, teko pyahu

En los léxicos de Montoya, el modo de ser indígena es juzgado por el modo de ser cristiano. El o la indígena aún no cristianizado o cristianizada, según el jesuita, vivía en su ‘viejo modo de ser’, *teko ymã*. Según él, eso era ‘vivir sin orientación’, *teko ei*. Para los Guaraníes era la buena manera de vivir (*teko katu*) legada por sus antepasados. Era la vida libre en la selva. Así, la expresión *che reko katu* se traducía por “tengo buena vida”. Los jesuitas, al contrario, juzgaban el *teko ymã* como modo de ser salvaje, no humano. En ese sentido, Ruiz de Montoya explica el *teko katu* en su *Tesoro* como expresión con la cual se hace referencia a “los salvajes que viven como bestias” (T, 364).

En el análisis de muchas expresiones guaraní se ha constatado que el comportamiento promovido por la moral cristiana como virtuoso y bueno se sostenía casi siempre en frases negativas, marcadas por *na -i* y *e’ỹ*. La persona virtuosa era alguien que no pecaba, era inmaculado, no tenía malos deseos y huía de las tentaciones. Por otro lado, la conducta que la moral cristiana abominaba se construía en el idioma vernáculo de modo afirmativo. Entre las acciones se destaca el aproximarse, el manipular, el disponer sexualmente a la otra persona y el disponerse del mismo modo para ella, el exhibirse, el ir en pos de quien o de lo que se desea, el tocar maliciosamente, el corromper, el deleitarse. Del hecho de expresarse “lo abominable” en frases positivas y “lo virtuoso” en frases negativas, he derivado que la afirmación del canon cristiano se fundamentaba en la negación del modo

de ser indígena.

Los pueblos guaraní se dieron cuenta de que el proceso de contacto avanzaba suplantando su antiguo modo de ser, por lo que reaccionaron y lo hicieron, no pocas veces, con determinación y severidad, juzgando el nuevo modo de ser introducido por los misioneros e intentando recuperar el que les era tradicional. Para los indígenas el nuevo modo de ser era una mala manera de vivir (Ruiz de Montoya, 1892, p. 58), el “nuevo ser” es juzgado por ellos como pérdida de la libertad antigua de “discurrir por valles y por selvas” (Ruiz de Montoya, 1892, p. 228). El líder guaraní Chemombé toma por locura las novedades introducidas por los sacerdotes (Ruiz de Montoya, 1892, p. 221).

11.3. 2 - ‘Hombre’, *kuimba’e*, versus ‘mujer’, *kuña*

Otro foco de conflicto en torno al cuerpo se refleja sobre el hombre y la mujer. El cuerpo de ésta es ataviado de atributos negativos. A las mujeres se las consideraba representación del mal, sinónimo de pecado. Lo mismo se constata en la América portuguesa. Frei Antonio de Padua, por ejemplo, las consideraba “muy apegadas a sus sentidos” (Del Priore, 1995, p. 181). En el registro de Montoya, la mujer que toma iniciativas sexuales es considerada trampa del demonio. Cuando ella tiene relaciones sexuales, se corrompe. En algunas expresiones, la palabra *kuña*, ‘mujer’, es exactamente el término usado para traducir la categoría “pecado carnal”. Así, con *kuñambotahára*, que literalmente significa ‘aquel que desea mujer’, el jesuita acabó traduciendo el adjetivo “carnal”. Lo curioso es que en la traducción se invierte la posición de la mujer. Ésta, que en la expresión en guaraní era objeto de deseo (del hombre), pasa a dar nombre al pecado “carnal”. Aquél, que en la expresión original era el sujeto (tácito) activo, el que deseaba, no reaparece en la traducción.

Siguiendo esa lógica, la mayor parte de las más de sesenta expresiones que ilustran el verbete *kuña*, ‘mujer’, en el *Tesoro*, destaca la mujer pecadora, que aparece treinta y dos veces. Ella es reducida a la esfera sexual. Muy escasas son las frases que la asocian con el trabajo. Y aquí, claro, ya prevalece su condición de subalterna, *kuña tembiguái*. Eso muestra que los rasgos que definían a la mujer en la sociedad eran su relación o ausencia de relación con el hombre. Cualquier otra información fue virtualmente contingente. En el caso de los hombres, si bien existieron diferencias entre los grupos sociales, los rasgos que definían su identidad eran el lugar de nacimiento, su origen, su vecindad, su oficio. Su

estado conyugal sólo fue consignado luego de una serie de precisiones.

Por otro lado, el término ‘hombre’, *kuimba’e*, aparece como sinónimo de ‘valentía, coraje, conquista, capacidad, triunfo, trofeo, virtud cristiana’. Así, al verter al guaraní la expresión ‘el buen cristiano triunfa sobre el demonio vencéndolo’, Montoya acaba diciendo ‘el buen cristiano triunfa sobre el demonio haciéndose hombre’. Hombría y resurrección son pues equivalentes. En guaraní, eso significa que, al resucitar, Jesús se hizo hombre sobre la muerte, *Jesu oñemokuimba’évo te’õ águi* (T, 105). Por otro lado, las expresiones que ejemplifican el varón muestran que entre los rasgos que lo definían socialmente sobresalen su liderazgo, su origen, su oficio, su posición en la comunidad de indígenas convertidos.

También en este dualismo se puede notar que el bueno y verdadero “yo” es identificado con el varón. Por contraste, la mujer es víctima del discurso sobre el cuerpo lascivo. Esa es la versión montoyana de Génesis 3. Eva, como causante del pecado de Adán, transmite a todas las mujeres, sus hijas, una radical impotencia delante del mal. Sobre esa base, la iglesia entendía que era su deber controlar el cuerpo de la mujer.

En suma, los valores de la sociedad patriarcal occidental son transportados a la lengua indígena, al hacer del término “hombre” sinónimo de virtud y al inferir del término “mujer” maldad, lascivia y pecado. Se trata pues aquí de una reedición de la teología de la “perfección varonil”, que le fuera impuesta a la mujer como condición para tornarse cristiana y espiritualmente igual al hombre, como se ha visto en el capítulo cinco. Para ser “virtuosa”, a la mujer no le restaba sino inspirarse en el hombre, hacerse semejante a él. Si el hombre, por ventura, “decaía”, se lo ubicaba en el ámbito de la *mollitia*, *mollitiae*, que significa ‘blandura o vida afeminada’.

La misoginia también se observa en el registro de religiosos de otras tradiciones. Así el capuchino Yves d’Evreux describió en detalles las etapas del desarrollo humano en los grupos indígenas del noreste brasileño. Su aversión a las mujeres aparece a lo largo de sus descripciones, que destacan la fragilidad moral de ellas. Según Roland Raminelli (2006, p. 24), en la crónica del capuchino, llegando a la pubertad “las mozas perdían la cabeza”, tentadas por el diablo, mientras “los muchachos auxiliaban a la familia”, cazando y pescando, sin demostrar tentaciones libidinosas. “La sexualidad pertenecía al mundo femenino, y el trabajo era la tónica entre las ‘clases de edades’ masculinas”.

Es digno de nota, que en los grupos guaraní actuales el paradigma de crecimiento y madurez, es de orientación bastante masculina. Hemos visto que la iniciación de las niñas

no ofrece elementos/símbolos que integren a las mujeres como detentadoras de saber y de poder o como protagonistas en el grupo. Lo que no significa que no existan mujeres en el arte de ministrar la palabra a su pueblo, especialmente en los grupos ñandeva y mbyá. En el capítulo ocho, nueve y diez hemos visto, cómo el relacionamiento entre hombre y mujer está plasmado de tensiones, especialmente en la frontera con la sociedad no indígena.

11.3.3 - Monogamia versus poliginia

Una de las embestidas centrales de los jesuitas en su misión fue contra la familia extensa guaraní, basada especialmente en el ámbito del liderazgo en la unión de un hombre con varias mujeres. Los jesuitas percibieron la centralidad y la importancia de la familia extensa en la vida social guaraní e intentaron contrarrestarlas. Desencadenaron pues una lucha feroz contra la poligamia indígena. La conversión llegó muchas veces a equivaler a la aceptación del matrimonio monogámico, que iba contra la estructura de la organización social guaraní. De modo que la reacción guaraní a las afrentas del juicio cristiano sobre este aspecto de su modo de ser tradicional fue vehemente. Los pueblos guaraní presintieron que siendo destruida la familia extensa se impondría el caos en la sociedad indígena y sucumbirían sus instituciones bajo las consecuencias psicológicas, sociológicas y económicas de la monogamia. Como se ha visto en el capítulo cinco, ya antes de la difusión del cristianismo la sociedad romana caminaba hacia la limitación de la vida sexual al ámbito conyugal, la iglesia habría contribuido a favor de esa tendencia al propagar que el fin del mundo estaba próximo y que urgía aguardarlo en estado de pureza. De modo que el “cristianismo” que predicó el matrimonio monogámico como un mal necesario tenía una larga tradición en Europa. En el discurso jesuítico sobresalen las críticas sobre la poligamia guaraní. Ruiz de Montoya se desahoga diciendo que les daba buen trabajo doctrinar los indígenas sobre el matrimonio y la unidad de la mujer con el hombre en dicha institución cristiana (1892, pp. 55-56). Y no podría ser diferente, pues lo que para el cristianismo era pura deshonestidad, libertad gentilica, indecencia y torpeza (Ruiz de Montoya, 1892, pp. 49, 50, 57, 228), para los indígenas era algo esencial a su modo de ser y organización social, llegando a aparecer en sus bocas “como la más tradicional de sus estructuras fundamentales” (Melià, 1988, p. 110).

Los Guaraníes no permanecieron indiferentes a las intenciones de la misión. Ellos reaccionaron y, no pocas veces, en las crónicas de los propios misioneros, sus discursos no

solamente afirmaron el sistema autóctono, sino que juzgaron las novedades introducidas por la nueva predicación, como se puede conferir abajo.

Los demonios nos han traído a estos hombres, pues quieren con nuevas doctrinas sacarnos del antiguo y buen modo de vivir de nuestros antepasados, los cuales tuvieron muchas mujeres, muchas criadas y libertad en escogerlas a su gusto, y ahora quieren que nos atemos a una mujer sola (Ruiz de Montoya, 1892, p. 57).

Los líderes indígenas eran conscientes de la gravedad del peligro que les rodeaba, a punto de temer su propia perdición y clamar su libertad.

Vosotros no sois sacerdotes enviados de Dios para nuestro remedio, sino demonios del infierno, enviados por su príncipe para nuestra perdición. ¿Qué doctrina nos habéis traído? ¿Qué descanso y contento? Nuestros antepasados vivieron con libertad, teniendo á su favor las mujeres que querían, sin que nadie les fuese á la mano, con que vivieron y pasaron su vida con alegría, y vosotros queréis destruir las tradiciones suyas, y ponernos una tan pesada carga como atarnos con una mujer. (...). Ya no se puede sufrir la libertad de estos que en nuestras mismas tierras quieren reducirnos a vivir a su mal modo (Ruiz de Montoya, 1892, p. 58).

Hermanos e hijos míos, ya no es tiempo de sufrir tantos males y calamidades como nos vienen por estos que llamamos Padres; enciérannos en una casa (iglesia había de decir) y allí nos dan voces y nos dicen al revés de lo que nuestros antepasados hicieron y nos enseñaron; ellos tuvieron muchas mujeres, y estos nos las quitan y quieren que nos contentemos con una; no nos está bien esto; busquemos el remedio de estos males. (...) honremos el modo de vivir de nuestros pasados, y acabemos ya con estos Padres, y gocemos de nuestras mujeres y de nuestra libertad (Ruiz de Montoya, 1892, p. 61).

Comparando los discursos jesuítico y guaraní, es notable como el primero se sostiene en lo nuevo mientras que el discurso indígena defiende lo antiguo. Trámase, pues, un conflicto entre las matrices que originan ambas posiciones.

11.3.4 - Partes nobles del cuerpo versus partes plebeyas

El latín era usado para nombrar las partes del cuerpo consideradas impúdicas, en aquel tiempo. Precisamente, a partir del siglo XVII, pasó a ser más difícil y costoso denominar los órganos sexuales. Esas partes ya no podían ser mencionadas sin prudencia. El latín fue usado para nombrarlas prudentemente con la debida distancia. Eso cabe perfectamente en

lo afirmado por Flandrin, de que el uso del latín era para asegurar una difusión restrictiva de la información, o sea, evitar que un público más amplio tuviese acceso a ella. Las expresiones latinas aplicadas a los orificios que marcan el límite o margen del cuerpo apuntan, probablemente, a la necesidad de proteger esos puntos del cuerpo, considerados “especialmente vulnerables” en los estudios de Mary Douglas.

Otro aspecto a mencionar es la visión jerárquica de cuerpo en el lenguaje de Montoya. Los sentidos son inferiores al entendimiento, la parte “norte” del cuerpo es superior a la parte “sur”. Me reporto a su obra *Sílex del divino amor* (Montoya, 1991, p. XXXI) para mostrar los ejemplos del jesuita sobre los sentidos como facultades sensoriales. El autor compara los sentidos con una sala llena de ventanas y afirma que si uno quiere recogerse debe ir cerrando poco a poco esas ventanas y, mientras más ventana cierra, más recogimiento sentirá de sus sentidos. Dios, definitivamente, para él, no se halla por la vía de los sentidos exteriores. De modo que el jesuita concluye que sólo a través del entendimiento uno podría ver y conocer la divinidad (Montoya, 1991, p. XL). Hay que adormecer los sentidos para llegar al espíritu. Por otro lado, para él, hay que “desamparar” las partes del sur del cuerpo y recogerse hacia el pecho, donde reposan el querer y el amar. Hay que conducir el calor natural del cuerpo a la parte superior interna y suprema de la cabeza, en la mollera. (Montoya, 1991, p. XL).

En el lenguaje de Duby (s/f, p. 516), en la Edad Media, esa parte superior del cuerpo representaba el palacio, los monasterios, la nobleza. El diafragma era como la muralla que separaba a nobles de plebeyos. Al sur de ese músculo estaban las partes bajas del cuerpo, que deben ser dominadas, pues “de allí brotan las rebeliones más peligrosas (...). Ese nivel inferior, como en las casas de la nobleza, provee alimentos a los espacios nobles de arriba, más delicados y que cumplen las dos funciones mayores: fuerza y sabiduría”.

11.3.5 - Caritas versus eros

Ella es el marco cero en la genealogía del mal, en la cosmología cristiana que imperaba entonces. En ésta, la lujuria era considerada un descamino fisiológico. Las mujeres casadas eran alertadas a usar adecuada y económicamente su sexualidad, evitando las “extenuaciones del matrimonio”. Las pasiones del cuerpo y del alma eran tratadas como

‘estados inflamatorios’, que debían ser contrarrestados con sangrías, purgativos y baños fríos. Como bien lo expresa Mary del Priore (1995, p. 182, 185), “madre de la anarquía y del desorden, la lujuria revolucionaba la norma tridentina e invertía las reglas establecidas por la Iglesia para el uso del cuerpo y de los sentimientos”.

Según Le Goff y Truong (2006, p. 97), la Edad Media ignoró aquello que llamamos amor. La palabra llega a ser peyorativa. Con el significado de pasión devoradora y salvaje, amor es frecuentemente substituido por *caritas*, que suponía devoción y sensibilidad en relación al prójimo (generalmente pobre o enfermo), expresión más libre de toda connotación sexual. En guaraní *caritas* sería *poriahuvereko* o *poriahu*, con los que se traducen generalmente los *Kyrie Eleison* de la liturgia. El término de hecho no es del ámbito de la piedad, de lo erótico.

11.3.6 - Cuerpo versus alma

En la Edad Media, el cuerpo es siempre penetrado por el alma (Le Goff & Truong, 2006, p. 116). A través de la conquista espiritual llegan hasta los pueblos guaraní las formas de desvalorización del cuerpo sexuado de la Edad Media. Las pulsaciones y los deseos carnales pasan, pues, a ser ampliamente reprimidos. Muchas de las expresiones estudiadas muestran repugnancia en relación al esperma y a la sangre, lo que ciertamente es una transposición de valores no indígenas. El esperma pasó a ser considerado mancha. La cópula con la mujer menstruante pasó a ser prohibida, en parte por considerarse inmunda y por temerse que de la unión nazcan criaturas leprosas. No queda claro si semejante interdicción ya existía antes de la conquista.

Moderación, freno de los sentidos, control de los apetitos carnales, era lo que se esperaba de las personas convertidas mientras satisfacían sus deseos. El acto sexual, por ejemplo debía ser destituido como placer y practicado como pago de una deuda, el ‘débito conyugal’. La mujer debía apenas insinuar, disimulada, avergonzadamente, sus deseos. Según Génesis 3 reinterpretado por Pablo, en Efesios 5:21-24, la caída de Adán enajenaba para siempre al ser humano de su potencialidad buena. El cuerpo tenía una naturaleza mala. El celibato y la castidad eran las virtudes preferidas para contrarrestar la inclinación natural del cuerpo al mal. Le seguían la viudez y la familia monogámica.

La abundancia de datos sobre la lujuria, por ejemplo, nos remite a la tendencia setecentista europea de transformar el deseo en discurso, de pasar todo lo relacionado con sexo por el

cedazo de la palabra. La orientación era hablar o hacer hablar, no sólo sobre hechos consumados sino también sobre toques sensuales, miradas impuras, palabras obscenas, pensamientos consentidos. La Iglesia velaba, por medio de las confesiones por la conversión de los gentiles a la moral ascética.

Aquí también aparece una cisión fundamental que conduce a parte de la misoginia. La parte del cuerpo considerada superior - la razón y el espíritu - es colocada del lado masculino; la parte inferior - el cuerpo y la carne-, del lado femenino. Según Le Goff y Truong (2006, p. 53), “la imperfección del cuerpo de la mujer, presente en la obra de Aristóteles y en la de su lector medieval Tomás de Aquino, explica las raíces ideológica de la inferioridad femenina, que, de original, se torna natural y corporal”.

Al tratar del paradigma guaraní de madurez hemos visto que, aunque en la etnografía referente a los grupos modernos los datos a primera vista sugieran un concepto psíquico-espiritual del ser humano personalmente maduro, la teoría de la palabra-alma, refuerza la corporalidad. El alma se debe concretizar en el cuerpo. Tiene la forma del cuerpo, es como un forro de espíritu en forma de cuerpo, dicen algunos indígenas.

La abundancia de los datos referentes a los órganos de los sentidos y a las experiencias sensoriales en la fuente estudiada sugiere para mí que, para los pueblos guaraní, los sentidos y el cuerpo eran el punto de partida del proceso de percibir, conocer y pensar. Lo sensorial y lo intelectual probablemente no fueron dos extremos que se debatían por dominar, como ocurrió en la evolución cognitiva e intelectual de la filosofía y la cultura occidental. Estudios semejantes a lo propuesto por el filósofo y escritor francés Michel Serres ([1985] 2002) en *Los cinco sentidos. Ciencia, poesía y filosofía del cuerpo*, donde el autor propugna por un filosofar a partir de los sentidos, podrían pues apoyar futuras interpretaciones y revalorizaciones de los sentidos.

11.3.7 – El control

Gran parte de los datos hasta aquí estudiados se refiere a los órganos y a las funciones propiamente físicas del cuerpo, como menstruación, parto, lactancia, maternidad, que ofrecen referencias centrales sobre experiencias vitales de las mujeres. Sumadas a esas funciones, las expresiones que se refieren al erotismo y a la sexualidad también destacan sobremanera el cuerpo de la mujer. Eso muestra que, aunque el control del cuerpo y de los impulsos sea central en la organización de todas las sociedades, el discurso normativo

sobre el cuerpo y el comportamiento de la mujer y el laxo control sobre el comportamiento del hombre en los ámbitos mencionados es característico de las sociedades llamadas patriarcales, donde estarían encuadradas las reducciones de jesuitas y guaraní.

Esas reducciones eran una especie de laboratorios de conversión y civilización. Y las transformaciones culturales que en ellas se introdujeron fueron vividas primeramente en el cuerpo. Una nueva cultura corporal debía ser conjugada en el tiempo histórico de cada generación de indígenas que pasaba a integrar las reducciones. Poco a poco, los gestos corporales de vestirse, de expresar facialmente complacencia o reprobación frente a las actitudes de los demás y, en especial, frente a los fluidos corporales fueron convirtiéndose en expresiones de la interioridad de los individuos, construida mediante un riguroso cotidiano ritualizado de acuerdo al canon de los jesuítico. No sólo nuevos gestos, también nuevos sentimientos debían ser despertados o incutidos en los grupos indígenas.

El aporte conceptual de Norbert Elias (1994) para el estudio del proceso de civilización occidental puede ayudar a entender ese proceso de control ejercido sobre el cuerpo indígena, especialmente sobre el de las mujeres, en las reducciones jesuíticas. Puede ayudar a relacionar con el orden socio cultural naciente el nuevo significado que el cuerpo fue adquiriendo a medida en que iba siendo controlado sus funciones. Para el autor, la dirección de los cambios de las formas de control de las emociones y la forma cómo las restricciones corporales son experimentadas se vinculan a los cambios en las estructuras sociales. Así, a medida que son incutidos sentimientos de vergüenza y pudor, inhíbense los contactos corporales y restringen a espacios privados.

Pero el cuerpo no es sólo sujeto a restricciones; él también es portador de deseos y pasiones, es fundador de hechos sociales que desafían las restricciones. En el marco del nuevo orden inaugurado en las reducciones, los indígenas atenuaron la rígida disciplina ignaciana sobre el cuerpo en la vida cotidiana, de diversas formas. Los discursos de los „malcontentos“ indígenas citados arriba y la persistencia de los indígenas en sus „malas costumbres“ son unas de las formas de transgresión del nuevo orden.

11.4 - Pistas para futuras investigaciones

La dificultad en concluir una investigación puede indicar dificultad de largar el tema en cuestión y de someterme al racionalismo de la escrita académica. En mi caso, la sensación que tengo es que apenas he aportado el cimiento para la construcción. En ese sentido,

entiendo que mi trabajo es básicamente un aporte lingüístico para investigaciones etnohistóricas, lingüísticas o etnológicas de mayor envergadura. Apunto a seguir los caminos monográficos y teóricos por donde esta investigación podría proseguir.

Investigaciones complementarias tendrían que averiguar si persisten en las lenguas guaraní, por ejemplo, los juicios que hicieron tan pecaminoso el ‘amor terreno’ y tan ‘virtuosa su ausencia’. Esta tendría que diferenciar las etnias guaraní contemporáneas. Estudiar la relación entre cuerpo y persona en la lengua y en la cultura guaraní, a partir de los capítulos presentados en este trabajo y de los que están previstos en una futura publicación sobre los aspectos más psicológicos y sociales relacionados con el cuerpo es una otra investigación que con seguridad iría profundizar los comentarios presentados en esta obra.

No menos interesante y necesario es detenerse a estudiar los cambios que aceleradamente se instalan en el cotidiano indígena y recaen directamente sobre el cuerpo, en el sentido físico y simbólico. Pienso en la interferencia de los y las agentes de la Fundación Nacional de la Salud, por ejemplo que desplazan a las parteras y las costumbres tradicionales. Aún en el ámbito de la salud reproductiva sería muy valioso verificar cómo las escuelas, las iglesias, las universidades y otras agencias extra sistémicas interactúan o interfieren en la visión y en la cultura del cuerpo guaraní, especialmente en el ámbito de la reproducción humana. También la “infancia”, “juventud”, “vejez” y “decrepitud” son fases poco consideradas en las etnografías guaraní. También aquí serían muy oportunas investigaciones más detalladas.

Para relacionar mi trabajo con otros realizados en otras partes del mundo, me gustaría hacer dos referencias: una al etnólogo mexicano Alfredo López Austin y otra a la etnóloga británica Mary Douglas.

La obra de Alfredo López Austin - basada en los Códices de Sahagún para la noción del cuerpo en los pueblos náhuatl históricos y en la etnografía de los pueblos náhuatl contemporáneos para las tradiciones, los conceptos y las prácticas curativas náhuatl actuales - permanece para mi andar investigativo como una lumbrera que indica el desenlace deseado por mí para mi proyecto de investigación en las fuentes montoyanas y en los pueblos guaraní. Según López Austin (1996, 2004) el cuerpo era vivido en los pueblos náhuatl como sitio sagrado, como una réplica en miniatura del universo, del macrocosmo. La cabeza representaba el cielo; el diafragma, la superficie de la tierra. Sobre esa „superficie“, a la izquierda, el corazón representaba el sol; abajo, a la derecha, el hígado

representaba al sol en su viaje por el inframundo. La cavidad abdominal hasta la pelvis y los miembros inferiores, representaban los pisos de ese submundo. El individuo era un ser de naturaleza plural que se transformaba bajo la influencia de sus ancestros, de los astros, de las divinidades y del medio ambiente.

Los datos analizados por mí hasta ahora y presentados en esta obra no han sido aún suficientes para proponer un concepto guaraní del cuerpo, como lo hizo López Austin, para los pueblos náhuatl. Datos que integran temas como salud, enfermedad, terapia, muerte, sentimiento, siquismo, persona, simbolismo, subsistencia, organización social, fenómenos religiosos, entre otros, tendrán que todavía ser estudiados más a fondo para poder llegar a formular lo que se puede llamar de concepto guaraní del cuerpo.

Para recordar otras discusiones, fuera del ámbito Guaraní, agrego también, la conclusión a que llegó Mary Douglas en base a su trabajo de campo en la población Lele, de Congo, África. Los muchos datos y hechos registrados y estudiados, Douglas resume que el cuerpo funciona como un símbolo de la sociedad, pues los poderes y los peligros adjudicados a la estructura social son, por un lado, reproducidos en pequeña escala por el cuerpo humano y están, por otro, basados en el funcionamiento del cuerpo humano, usado para expresar diversas experiencias sociales. Aunque comparta *a priori* con la autora, que la experiencia física del cuerpo sustenta una visión particular de la sociedad al mismo tiempo en que es sustentado por ella, no es posible, en el estado actual de mis investigaciones, presentar argumentos basados en datos empíricos concretos que comprueben ese continuo intercambio de significados entre la experiencia corporal individual y social de los pueblos guaraní. Estimo que al estudiar, especialmente, los temas „organización social“ y „simbolismo corporal“, que hacen parte de un otro tomo de la investigación, sea posible un mayor aprovechamiento de los estudios de Douglas, que ha colocado el cuerpo en el centro de los estudios antropológicos. Estimo también que un diálogo entre los postulados de esta autora y los de Norbert Elias sobre el cuerpo humano y la estructura social podrá enriquecer conceptualmente el estudio de los datos en su próxima fase.

Sin embargo, a pesar de todas las elaboraciones y profundamientos aquí apuntados como tarea aún por hacer, es mi deseo que el trabajo haya alcanzado su objetivo de ser básicamente un aporte lingüístico para la Historia y la Antropología. Como tal, creo que él ha tornado las fuentes montoyanas más accesibles y ha sugerido un aprovechamiento de esas fuentes en las investigaciones etnográficas y en los estudios etno-históricos de los pueblos indígenas de la cuenca del Plata, en general, y de los guaraní, en particular.

FUENTES CONSULTADAS

1 - Fuentes primarias

1.1 – Documentos Publicados

MONTOYA, Antonio Ruiz de. [1651], 1996. *Apología en denfensa de la doctrina cristiana escrita en guaraní*. Lima/Asunción; Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica/Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”.

__. [1640], 1993. *Arte de la lengva gvaraní*. Asunción, Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”.

__. [1640], 1876a. *Bocabulario de la lengua guarani*. Leipzig, Oficina y funderia de W. Drugulin, 1876aI, 376p.; 1876aII, 234p.

__. [1640], 1876b. *Catecismo de la lengua guarani*. Leipzig, Oficina y funderia de W. Drugulin. 336p.

__. [1639], 1892. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Madrid.

__. [1639], 1989. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Estudio Preliminar y notas: Dr. Ernesto Maeder. Rosario, Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana.

__. [1640], 1985. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre, Martins Livreiro.

__. [1650], 1991. *Sílex del divino amor* Introducción, transcripción y notas de José Luis Rouvillon Arróspide. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Fondo Editorial. ccvi, 296p.

__. [1639], 1876c. *Tesoro de la lengua guarani*. Leipzig, Oficina y funderia de W. Drugulin. 409p.

__. [1640], 2002. *Vocabulario de la lengua guaraní*. Transcripción y transliteración Antonio Caballos; Introducción Bartomeu Melià. Asunción, Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch.

1.2 – Etnografías Inéditas

CHAMORRO, Graciela. 1991. *Kuña ha ava reko*, Transcrição, tradução e comentários ao

modo de ser kaiová e nhandeva do MS e mbyá e chiripá do RS, 1991. Trabajo no publicado a disposición en el Centro de Pesquisa Indígena do Conselho de Missão entre Índios - COMIN, São Leopoldo, Brasil.

ESTUDIANTES DE LICENCIATURAS INDÍGENAS *TEKO ARANDU*. 2006-2007. Apuntes y traducción por Graciela Chamorro. Dourados, Brasil.

FAMILIAS DE LA ALDEA DE OKOY. 1998, 2000, 2002. *Pronunciación y significado de términos y expresiones del Vocabulario*. Cinta gravada y apuntes por Graciela Chamorro. Okoy, São Miguel do Oeste, Brasil.

FAMILIAS DE LA ALDEA DE PANAMBIZINHO. 2006-2007. Apuntes y traducción por Graciela Chamorro. Panambizinho, Dourados, Brasil.

FAMILIAS DE LA ALDEA DE YRYAPU. 1998-1999. Apuntes y traducción por Graciela Chamorro. Yryapu, Puerto Yguasu, Argentina.

ESTUDIANTES Y FAMILIARES DE LA ALDEA PANAMBIZINHO. 2006-2007. Apuntes y traducción por Graciela Chamorro. Panambizinho, Dourados, Brasil.

FAMILIAS DE LA ALDEA DE DOURADOS. 2006-2007. Apuntes y traducción por Graciela Chamorro. Dourados, Brasil.

ESTUDIANTES DE LA ALDEA DE LAGOA RICA. 2007. Apuntes y traducción por Graciela Chamorro. Douradina, Brasil.

MUJERES DE LA ALDEA DE PASO PIRAJU MS. 2006-2007. Apuntes y traducción por Graciela Chamorro. Dourados, Brasil.

MUJERES DE LA ALDEA DE PALMEIRINHA-PR. 1995-1999. Apuntes y traducción por Graciela Chamorro. Palmeirinha, Chopinzinho, Brasil.

PAJÉS AVÁ-CHIRIPÁ (GUARANÍ) Y MBYA. 1998-1999. *Cantos y rezos*. Cintas gravadas, apuntes y traducción por Graciela Chamorro. Ocoy, San Miguel do Oeste, Brasil; Yryapu, Puerto Yguasu, Argentina; Palmeirinha, Chopinzinho, Brasil.

2 - Bibliografía de comparación y análisis

ACCIÓN: Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo. 1995. **27**(157): 21, Asunción.

ACOSTA, José de. 1987. *De Procuranda Indorum Salute*, educación y evangelización. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2t. (Corpus Hispanorum de Pace, 24).

AGUIRRE, Juan Francisco. 1947. *Discurso histórico que comprende el descubrimiento, conquista y establecimiento de los españoles en las provincias de la Nueva Vizcaya, generalmente conocidas por el nombre de Río de la Plata*. Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 214p (Colección Austral, 709).

_____. 1949-51. Diário del Capitán de Fragata de la Real Armada, Juan Francisco Aguirre. *Revista de la Biblioteca Nacional*. Buenos Aires, 17-20 (43-50).

ALBÓ, Xavier. 1990. Los Guaraní-Chiriguano: III *La comunidad hoy*. La Paz, CIPCA, 433p. (Cuadernos de Investigación, 32).

ALMEIDA, Miguel Vale de. 1995. *Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa, Fim de século.

ALMEIDA NOGUEIRA, Batista Caetano de. 1879. Esboço gramatical do avañee ou língua guarani, chamada também no Brasil língua tupi ou língua geral. *Annaes da Biblioteca Nacional*, vol. VI, Rio de Janeiro, p. 1-90.

ANCHIETA, José de. [1595], 1990. *Arte de gramática da Língua mais usada na costa do Brasil* Ed. fac-similar. São Paulo, Loyola, 231p. (Obras completas, 11).

_____. 1988. *Cartas; informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp.

ANDRADA, Francisco de. 1941. Carta dirigida al Consejo Real de las Indias. In: *Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatense*. t. II. Buenos Aires, p. 415-418.

ANGELIS, Pedro de. 1969-1972. *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Rio de la Plata, ilustrados con notas y disertaciones por Pedro de Angelis*. Buenos Aires, Edición Plus Ultra, 9t.

AUGÉ, Marc. [1982], 1995. *Der Geist des Heidentums*. München, 1995.

ARAGONA, Alonso de. 1979. Breve introducción para aprender la lengua guaraní. Presentación, edición y notas por Bartomeu Melià. *Amerindia* (4): 23-61. Paris.

ARAUJO, Antônio de. [1618], 1952. *Catecismo na Língua Brasileira*. Reprodução fac-similar da 1a. edição de 1618. Rio de Janeiro, PUC.

ARAUJO, Emmanuel. 2006. A arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia. In: DEL PRIORE, Mary. (Org.). 2006. *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo, Editora Contexto, p. 45-77.

ASSIS, Valéria S. de & GARLET, Ivori J. 2002. A imagem do Kechuíta no universo mitológico dos Mbyá-Guaraní. *Revista de história regional* 7(2):99-114. Ponta Grossa-PR, UEPG.

ASTRAIN, Antonio. 1995. *Jesuitas, guaraníes y encomenderos: Historia de la Compañía de Jesús en el Paraguay*. Asunción, Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”.

AYROSA, Plínio. 1954. *Apontamentos para a bibliografia da lingua tupi-guarani*. 2a. ed. revista e atualizada. São Paulo, USP, FFCL. (Boletim, 169 - Etnografia e língua tupi-guaraní, 4).

AZARA, Félix de. [1790], 1904. *Geografía física y esférica de las Provincias del Paraguay y Misiones guaraníes* Montevideo, Anales del Museo Nacional de Montevideo, 478p.

BAKHTIN, Mikhail (Volochinov). 1981. *Marxismo e filosofia da linguagem; problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. 2a. ed. São Paulo, Hucitec. 1987. 419p.

_____. 1989. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec.

BANN, Stephen. 1994. *As invencões da História: Ensaios sobre a representação do Passado*. São Paulo, Editora da Universidade Estadual Paulista.

BAREIRO SAGUIER, Rubén & CLASTRES, Hélène. 1969. Aculturación y mestizaje en las Misiones jesuíticas del Paraguay. *Aportes*, Paris, (14):7-27.

BARTH, Fredrik. 1998. Grupos étnicos e suas fronteiras. Tr. Elcio Fernandes. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Joalyne. *Teorías da etnicidade*. São Paulo, Fundação Editora da UNESP. p. 185-250.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. 1991. *Chamanismo y religión entre los Ava-Katu-ete*. Asunción, 176p. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 11).

BASSANI, Sandra Mara M. S. 2003. O dicionário como veículo de representações ideológicas: uma análise empírica com pontos e contrapontos. In: *Anuário brasileiro de estudios hispánicos*, (13):159-169.

BECKER, Ítala. 1992. Lideranças indígenas; no começo das reduções jesuíticas da Província do Paraguay. *Pesquisas*, São Leopoldo, Instituto Anchieta de Pesquisas, (47):1-197.

BELLIGER, Andrea & KRIEGER, David J. (Ed.). *Ritualtheorien*. Opladen, p. 77-98.

BERTONI, Moisés S. 1940. *Diccionario botánico latino-guaraní y guaraní-latino con un glossario de vocablos y elementos de la nomenclatura botánica*. Asunción, Editorial Guaraní.

BETHELL, Leslie (Org.). 1999. *América Latina Colonial*. Tr. Mary Amazonas Leite de Barros y Magda Lopes. São Paulo, EDUSP, DUNAG.

BIBLIA SAGRADA. 1993. Traducido em Português por João Ferreira de Almeida. Ed. Revista e atualizada 23 ed. São Paulo, Sociedade Bíblica Brasileira.

BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus: ensaio interdisciplinar sobre o feminismo e suas formas religiosas*. Petrópolis, Vozes, 1979. 267 p.

BOLAÑOS, Luís. 1931. Catecismo Breve del Concilio de Lima. In: MORINIGO, Marcos. El catecismo del P. Fr. Luís de Bolaños. *Azul*, Revista de Ciencias y Letras, Buenos Aires, 2 (9):53-69.

- BORGES, Pedro. 1987. *Misión y civilización en América*. Madrid, Ed. Alhambra.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1986. *Identidade e etnia, construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo, Brasiliense. 173p.
- BROCHADO, José Proenza. 1982. Desarrollo de la tradición cerámica tupiguaraní (A.D. 500-1800). In: *Anais do I Simpósio Nacional de Estudos Missionários*, a experiência reducional no Sul do Brasil. Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras «Dom Bosco», p. 76-154.
- _____. 1984. *An ecological model of the spread of pottery and agriculture into eastern South America*. Tese de doutorado (Não publicada), Urbana, USA. 574p.
- BUARQUE DE HOLLANDA, Sérgio. 1969. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- _____. *Visão do Paraíso*. 1996. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense.
- BURKE, Peter. 1992. *A Escrita da História : Novas Perspectivas*. São Paulo, Editora da UNESP.
- BUSTINGA, Juan. 1976. *Instituciones políticas y sociales de América hasta 1810*. Buenos Aires, Kapelusz, 213p.
- CABEZA DE VACA, Álvar Núñez. [1555], 1984. *Naufraios y comentarios*. (Edición de Roberto Ferrando. Madrid, Historia 16, (Crónicas de América, 3).
- CADOGAN, León. 1962. Aporte a la etnografía de los Guaraní del Amambái, Alto Ypané. *Revista de Antropología*, São Paulo, USP, 10 (1-2):43-91.
- _____. 1992a. *Ayvu rapyta*, textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. (Ed. Bartomeu Melià), Asunción, FUNDACIÓN “LEÓN CADOGAN” - CEADUC - CEPAG. 321p. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 16).
- _____. 1967-1968. Chonó Kybwyrá, aves y almas en la mitología guaraní. *Revista de Antropología*, São Paulo, USP, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 15-16, p. 133-47.
- _____. 1950a. El culto al árbol y a los animales sagrados en el folklore y las tradiciones guaraníes. *América Indígena*, México, **10** (4):327-333.
- _____. 1950b. La encarnación y la concepción; la muerte y la resurrección en la poesía sagrada "esotérica" de los Jeguaká-va Tenondé Porã-güé (Mbyá-Guaraní) del Guairá, Paraguay. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, **4**: 233-246.
- _____. 1992b. *Diccionario mbyá-guaraní – castellano*. Asunción, Fundación León Cadogan, CEADUC/CEPAG, (Biblioteca Paraguaya de Antropología, XVII).
- _____. 1962-1963. Registro de algunas voces internas del *Tesoro de la lengua guaraní* del P. Antonio Ruiz de Montoya, S.J. *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, **3**(8):517-532.

_____. 1965. En torno al Bai ete-ri-va guayakí y el concepto guaraní del nombre. *Suplemento Antropológico*, Asunción, 1 (1):3-13.

_____. 1968. Ñane Ramõi Jusu Papa Ñengarete: Canto ritual de nuestro abuelo grande primigenio (el creador). *Suplemento Antropológico*, Asunción, 3 (1-2):425-450.

_____. 1972. Ta-ngy puku. Aporte a la etnobotánica de algunas especies arbóreas del Paraguay Oriental. In: *Suplemento Antropológico*, Asunción, 7 (1-2): 7-59.

_____. 1971. *Yvyra ñe'ëry: fluye del árbol la palabra. Sugestiones para el estudio de la cultura guaraní*. Asunción del Paraguay, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción", 132p.

CALAVIA SÁENZ, Oscar. 2002-2003. Extranjeros sin Fronteras. Alteridad; nombre e historia entre los Yameniawa, *Indiana* (19/20):73-88.

CÂNDIDO, Antonio. 1969. *Formação da literatura brasileira* (Momentos decisivos) (1836-1880). 3a. ed. 2º t. São Paulo, Martins.

CARBONELL DE MASY, Rafael. 1992. Estrategias de desarrollo rural en los pueblos guaraníes (1609-1767). Barcelona.

CARDIEL, José. 1989. *Las misiones del Paraguay*. Edición de Héctor Sáinz Ollero. Madrid, (Historia, 16).

CARDIM, Fernão. [1585], 1939. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Introdução e notas de Batista Caetano, Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia. São Paulo, Com. Ed. Nacional, (Brasilianna, 178).

_____. CARDIM, Fernão. [1585], 1980. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (Org.). 1979. MAUSS, Marcel. *Antropologia*. São Paulo, Ática.

CARDOZO, Efraim. 1991. *El Paraguay colonial*. Asunción, Edición El Lector.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1987. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. 2a. ed. São Paulo, Brasiliense, 173p.

_____. (Org). 1992. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, Fapesp. 611p.

_____ & VIVEIROS DE CASTRO. 1985. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. In: *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, 71, p. 191-208.

CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIAS JESUÍTICAS DEL PARAGUAY (1632-1634). 1990. Introducción de Ernesto Maeder, Buenos Aires.

CARTAS ANUAS I - CARTAS ANUAS II: CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY, CHILE Y TUCUMAN DE LA COMPAÑIA DE JESUS. 1927-1929. Con advertencia de Emilio Revignani e introducción de P. Carlos Leonhardt. Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Peuser, 2t. (Documentos para la Historia Argentina, Tomos XIX e XX).

CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY (1632-1634). 1984. Introducción de Ernesto J. A. Maeder. Resistencia, Instituto de Investigaciones Geo-Históricas, Conicet Foundanord, 300p. (Texto Datilografado).

CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY (1637-1639). 1984. Introducción de Ernesto Maeder J. A. Buenos Aires. Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

CARTAS DE INDIAS. [1877], 1974. Madrid, Atlas, 2t. (Biblioteca de Autores Españoles, 264-266).

CERTEAU, Michel de et alii. 1996. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis, Vozes.

CLASTRES, Hélène. 1978. *Terra sem mal*. São Paulo, Editora Brasiliense, 124p.

CLASTRES, Pierre. 1978. El arco y el cesto. In: ROA BASTOS, A., 1978 p. 207-230.

_____. 1990. *A fala sagrada, mitos e cantos sagrados dos índios guarani*. Campinas, Papirus, 144p.

_____. 1981. *Investigaciones en antropología política*. Barcelona, Gedisa, (Colección hombre y sociedad, serie mediaciones, 4).

_____. 1978. *A sociedade contra o estado*, pesquisas de antropologia política. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 152p.

COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián. [1611], 1995. *Tesoro de la lengua castellana o española* Madrid.

COROMINAS, Joan. 1980. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. 3a. ed. Madrid, Ed. Gredos.

CORTESÃO, Jaime. 1951. Manuscritos da Coleção de Angelis, t. I: *Jesuitas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional.

_____. 1952. Manuscritos da Coleção de Angelis, t. II: *Jesuitas e bandeirantes no Itatim (1596-1760)*, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional.

_____. 1969. Manuscritos da Coleção de Angelis, t. III: *Jesuitas e bandeirantes no Tape (1615-1641)*. Rio de Janeiro, Bibiloteca Nacional.

_____. 1970. Manuscritos da Coleção de Angelis, t. IV: *Jesuitas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional.

- _____. 1966. *Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil*. Lisboa, Portugal, 2t.
- CRESPO, Jorge. 1990. *A História do Corpo*. Lisboa, Difel.
- CURTIS, Helena. 1983. *Biología* [1977]. 2ª. ed. Rio de Janeiro, Guanabara Koogn.
- CHAMORRO, Graciela. 2002a. 2004a. La buena palabra: Experiencias y reflexiones religiosas de los grupos guaraníes. *Revista de Indias*: La persistencia guaraní Madrid, **64**(230):117-140.
- _____. A conquista espiritual e os guarani: a questão de Deus e do outro In: *500 Anos de Brasil e Igreja na America Meridional*. Porto Alegre : EST Edições, p. 180-190.
- _____. 1998a. *A espiritualidade guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. São Leopoldo, Sinodal/IEPG, 234 p. (Teses e Dissertações, 10).
- _____. 2006a. Erotismo y sexualidad Guaraní In: *Fe y Pueblo - Sexualidad y religión pistas para um debate necesario*. 1 ed. La Paz : ISEAT e Plural Editores, v.9, p. 46-61.
- _____. 1996. Expresiones del erotismo y la sexualidad guaraní. *Suplemento Antropológico* **31**(1-2):221-250. Asunción, CEADUC.
- _____. 1995. *Kurusu ñe'ëngatu*: palavras que la historia no podría olvidar. Asunción/São Leopoldo, CEADUC/IEPG/COMIN, 250p. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 25).
- _____. 2006b. Percepción del tiempo en el guaraní In: *Guaraní y "Mawetí-Tupí-Guaraní"*. 1 ed. Münster : Lit, v.11, p. 203-221.
- _____. 2002b. Reaccion a la conferencia de Bartomeu Melia LA IGLESIA EN LA VISION DE LOS INDIOS In: *500 Anos de Brasil e Igreja na America Meridional*. Porto Alegre: EST Edicoes, p. 26-39.
- _____. 1998b. O rito de nominacão de numa aldeia Mbyá-Guaraní do Paraná. *Diálogos*, Maringá, **2**(2):201-216.
- _____. 1999. Teologia da palavra ameríndia, o exemplo Guaraní. In: KOCH, Ingelore Starke. *Brasil: outros 500*; protestantismo e a resistencia indígena, negra e popular. São Leopoldo, COMIN/SINODAL/IEPG. p. 90-107.
- _____. 2004b. *Teología guaraní*. Quito, Abyayala, 368p. (Iglesia Pueblos y Culturas).
- _____. 2003. *Auf dem Weg zur Vollkommenheit*: Theologie des Wortes unter den Guaraní in Süd-Amerika. Münster. LIT.
- CHARLEVOIX, Pierre François Xavier de. 1910-1916. *Historia del Paraguay escrita en francés por el P. Pedro Francisco Javier de Charlevoix de la Compañía de Jesús, con las anotaciones y correcciones del Padre Muriel*. 6t. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.
- CHASE-SARDI, Miguel. 1992. *El precio de la sangre, tuguy ñeë repy*. Estudio de la

cultura y el control social entre los Avá-Guaraní. Asunción, CEADUC, 364p. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 14)

CHOPP, Rebeca. O conhecimento de Eva. Resistência da teologia feminista às estruturas epistemológicas masculinas-dominantes. *Concilium*, (263):145-154. Petrópolis, Vozes, 1996.

D'ABBEVILLE, Claude. [1614], 1975. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Trad. Sérgio Milliet. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp,

DALY, Mary. 1994. El cristianismo: una historia de contradicciones. In: RESS, Mary Judith et alii, 1994, p. 61-96.

D'ÉVREUX, Yves. [1615], 1929, 1975. Viagem ao norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614, com introdução e notas por Ferdinand Diniz [!], traduzida pelo Dr. Cezar Augusto Marques, Maranhão 1874, nova edição. Rio de Janeiro: Freiras Bastos Cia. (Escritores maranhenses 2).

_____. 2007. Continuação da história das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614. Brasília, Edições do Senado Federal, 94. 429p.

DELGADO, Mariano. 1991. *Gott in Lateinamerika*, ein Lesebuch zur Geschichte. Texte aus fünf Jahrhunderten, ausgewählt und eingeleitet von Mariano Delgado. Düsseldorf, Patmos.

DEL PRIORE, Mary (Org.). 2006. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo, Editora Contexto.

_____. 1995. *Ao sul do corpo*: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia. 2ª ed. Rio de Janeiro, José Olimpo.

DEL TECHO, Nicolás del. 1897. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. 5t. Madrid.

DIAZ-PLAZA, Fernando. 1988. *Historia de España en sus documentos: siglo XVI*. Madrid. Ed. Cátedra. 604p.

DICCIONARIO DE AUTORIDADES. Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua. [1734], 1964. Madrid, 4t.

DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA. 1992. 21a. ed. Madrid, Real Academia de la Lengua Española.

DIETRICH, Wolf. 1998. Amerikanische Sprachen und Romanisch. In : Holtus, G. Et alii (Ed.). *Lexikon der Romanischen Linguistik* (LRL), artículo 480 a, b, c, Tübingen, Niemeyer. p. 428-499.

__. 1977. Categorías verbales (partes de la oración) en tupí-guaraní. *Indiana* (4):245-263. Berlín.

__. 1995a. *El español del Paraguay en contacto con el guaraní*. Münster, Westfälische Wilhelms-Universität.

__. 1986. *El idioma chiriguano, gramática, textos, vocabulario*. Madrid, ICI.

__. 1995b. La importancia de los diccionarios guaraníes de Montoya. In: *Amerindia*, revue d'ethnolinguistique amérindienne, "La 'découverte' des langues et des écritures d'Amérique". AEA, Centre National de la Recherche Scientifique. p. 287-299.

__. 1999. A importância do tupi na formação do português do Brasil. In: Gärdner, Eberhard et alii (Ed.). *Estudos de história da língua portuguesa*. Frankfurt Main, TFM, p. 153-172.

__. 1993. Die Indianischen Sprachen und die (latein)amerikanische Identität. in: *Anuario Jahrbuch des Lateinamerika-Zentrum der Westf. Wilhelms-Universität Münster*, p. 13-31.

__. 1991. Die Lexikographie des Tupí-Guaraní. In: HAUSMANN, F. J., REICHMANN, O., WIEGAND, H.-E. & ZGUSTA, L. (Ed.). *Wörterbücher/Dictionaries/Dictionnaires: Ein internationales Handbuch zur Lexikographie*, Art. 276. Berlin:de Gruyter. t. III, p. 2670-2676.

__. 1990. More Evidence for an Internal Classification of Tupi-Guarani Languages. Berlin, Gebr. Mann. 136p. (Anexo, 12 - Indiana).

__. 2000. La sintaxis en las primeras gramáticas del guaraní y del quechua. In: BAGOLA, Beatrice (Ed.). *La lingüística española en la época de los descubrimientos*. Hamburg, Helmut Buske Verlag. p. 31-42. (Anexo 5 a Romanistik in Geschichte und Gegenwart).

__. 2001. Zum historischen Sprachkontakt in Paraguay: Spanische Einflüsse im Guaraní, Guaraní-Einflüsse im regionalen Spanisch. In: HUSSLER, Gerda (Ed.). *Sprachkontakt und Sprachvergleich*. Münster, Nodus Publikationen, p. 53-73.

__. 1994. Die Tupí-Guaraní-Sprachen in Wilhelm von Humboldts amerikanischen Sprachenbeschreibungsprojekt. in: Klaus Zimmermann (Ed.), *Wilhelm von Humboldt und die amerikanischen Sprachen*. Internationales Symposium des Ibero-Amerikanischen Instituts PK, 24.-26. September 1992 in Berlin, Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh, p. 213-228.

DOBRIZHOFFER, Martín. 1967. *Historia de los abipones*. 3t. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Departamento de Historia.

DOCUMENTOS HISTÓRICOS Y GEOGRÁFICOS RELATIVOS A LA CONQUISTA Y COLONIZACIÓN RIOPLATENCE. 1941. Introducción de José Torre Rebello. Buenos Aires, Talleres S.A., Casa Jacobo Peuser Ltda. 4t.

DOUGLAS, Mary. [1966], 1973. *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Lisboa, Edições 70.

- _____. 1998. *Como as instituições pensam*. São Paulo, Edusp.
- _____. 1996. *La aceptabilidad del riesgo en las ciencias sociales*. Barcelona, Paidós Estudio.
- _____. 1998. Ritual, Reinheit und Gefährdung. In: BELLIGER, Andrea & KRIEGER, David J. (Ed.). *Ritualtheorien*. Opladen, p. 77-98.
- DUBY, Georges. (Org.). s/f. *História da Vida Privada*. I: da Europa Feudal à Renascença. São Paulo, Companhia das Letras.
- DUMONT, Louis. 1992. *Homo Hierarquicus*. São Paulo, Editoria Edusp.
- DURAN ESTRAGÓ, Margarita & SALAS, José Luis. 1994. *El testimonio indígena 1592-1627*, martirio del hermano Juan Bernardo en ritual antropofágico guaraní. Asunción, CEADUC, 181p. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 21).
- ECCO, Umberto. 1991. *Semiótica e Filosofia da Linguagem*. São Paulo, Ática, (Fundamentos, 64).
- EDELWEISS, Frederico. 1947. *Tupis e Guaranis*: estudos de etnonímia e lingüística. Salvador, Museu do Estado da Bahia.
- ELIAS, Norbet. 1994. *O Processo Civilizador*: Uma História dos Costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, v. I.
- _____. 1975. *La dinamyqhe de L'Occident*. Paris, Calmonn Lévy.
- ELLIOTT, J. H. 1987. *La España imperial*. Barcelona, Ed. Vincens-vives, 454p.
- _____. 1984. *O velho e o novo mundo, 1492-1650*. Lisboa, Quercus, 150p.
- EVDOKIMOV, Paul. *A mulher e a salvação do mundo*. São Paulo, Paulinas. 1986. 326 p.
- FANJUL, Adrián P. et alii. (Org.). 2004. *Hispanismo 2002*: Literatura Hispano-Americana. v. III.
- FERNANDES, Florestan. 1963. *Organização social dos Tupinambá*. 2a. Ed. São Paulo, (Corpo e Alma do Brasil, 11).
- FERNANDES, Luci. 2001. *Dicionário guaranti-português*. São Paulo, Libreria Cultura. 200p.
- FIORENZA, Elizabeth S. 1995. *Discipulado de iguais*: Uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação. Petrópolis, Vozes. 404 p.
- _____. 1992. *As origens cristãs a partir da mulher*: uma nova hermenêutica. São Paulo, Paulinas, 398 p.
- _____. Quebrando o silêncio: a mulher se torna visível. In: *Concilium*, **202** (6): 8-23, Petrópolis, Vozes, 1985.

FLANDRIN, J. L. 1988. *O sexo e o Ocidente*. São Paulo, Ed. Brasiliense. 366p.

FOERTSCH, Henrike. 1998. Missionare als Sprachensammler. Zum Umfang der philologischen Arbeit der Jesuiten in Asien, Afrika und Lateinamerika - Auswertung einer Datenbank. In: WENDT, Reinhard (Ed.). *Wege durch Babylon*. Missionare, Sprachstudien und interkulturelle Kommunikation. ScriptOralia 104. Tübingen, p. 75-129.

FOGEL, Ramón (Ed.). 1998. *Mbyá recové: La resistencia de un pueblo indómito*. Asunción, CERI; Pilar, Universidad Nacional de Pilar.

FOUCAULT, Michel. 1988. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro, Graal.

FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. 1999. *Os jesuítas portugueses e espanhóis e sua ação missionária no Sul do Brasil e Paraguai (1580-1640): um estudo comparativo*. São Leopoldo, Ed. Unisinos, 280p.

FREYRE, Gilberto. 1980. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob regime de economia patriarcal*. 20a. ed. Rio de Janeiro e Brasília, José Olympio/INL-MEC.

FURLONG, Guillermo. 1968. *Alonzo Barzana, S. J. y su carta a Juan Sebastián (1594)*. Buenos Aires, Teoría.

_____. 1964. *Antonio Ruiz de Montoya y su Carta a Comental [1645]*. Buenos Aires, Ediciones Teoría.

_____. 1962. *Misiones y sus pueblos de guaraníes*. Prólogo del Dr. César Napoleón Ayrault. Buenos Aires, (Imprenta Balmes).

GADELHA, Regina Maria A. F. 1988. O Guarani: cultura e conflito. In: *Anais do VII Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras «Dom Bosco», p. 67-81.

_____. 1980. *As Missões jesuíticas do Itatim: um estudo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai (séculos XVI e XVII)*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, (Coleção Estudos latino-americanos, 15)

_____. 1999. (ed.). *Missões Guarani; impacto na sociedade contemporânea*. São Paulo, EDUC/FAPESP.

GAIARSA, José A. 1986. *O que é corpo*. São Paulo, Editora Brasiliense. 83 p.

GALVÃO, Eduardo. 1960. Áreas culturais indígenas do Brasil 1900 - 1959. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi*, n.s., Antropologia, nº 8, Belém.

GANDAVO, Pero de Magalhães. [1570], 1924. I. *Tratado da Terra do Brasil*; [1576], 1924 II. *História da Província Santa Cruz*, Rio de Janeiro.

_____. [1570], 1980. *Tratado da terra do Brasil*; [1576], 1980, *História da província de Santa Cruz*, Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP.

GANDIA, Enrique de. 1939. *Francisco de Alfaro y la condición social de los indios; Río de la Plata, Paraguay, Tucumán y Perú. Siglos XVI y XVII*. Buenos Aires, El Ateneo.

GARAY, Blás. 1899. *Colección de documentos relativos a la historia de América e particularmente de la historia del Paraguay*. Asunción.

_____. 1942. *Tres ensayos sobre historia del Paraguay*. Asunción, Guaranía.

GARCIA DINIZ, Alai. 2004. A literatura como discurso do corpo. In: FANJUL, Adrián P. et alii. (Org.). *Hispanismo 2002: Literatura Hispano-Americana*. 3: 39-46.

GATTI, Carlos. 1985. *Enciclopedia guaraní-castellano de ciencias naturales y conocimientos paraguayos*. Asunción, Arte Nuevo Editores.

GEBARA, Ivone. 1989. *As incômodas filhas de Eva na Igrja e na América Latina*. São Paulo, Edições Paulinas.

GERSTENBERGER, Erhard S. (Org.), *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo, ASTE, 1981. 433 p.

_____. *Jahwe - ein patriarchaler Gott? Traditionelles Gottesbild und feministische Theologie*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1988. 171 p.

GIBSON, Charles. 1999. As sociedades indígenas sob o domínio espanhol. In: BETHELL, Leslie (Org.). *América Latina Colonial*. Tr. Mary Amazonas Leite de Barros y Magda Lopes. São Paulo, EDUSP, DUNAG. p. 269-308.

GINZBURG, Carlo. 1987. *O Queijo e os Vermes*. São Paulo: Cia das Letras.

GODOY, Marilyn. 1994. *La conquista amorosa en tiempos de Irala*. Asunción, BASE.

GONÇALVES, Maria Augusta Salin. 1997. *Sentir, pensar, agir: corporeidade e educação*. 2a. ed. São Paulo, Papirus.

GONZÁLEZ DORADO, Antonio. 2002. Tradición y novedad en la evangelización de las Reducciones. In: *Historia inacabada futuro incierto: VIII Jornadas Internacionales sobre las misiones jesuíticas*. Asunción, UCA, ISEHF, CEPAG. p. 71-80.

GONZÁLEZ TORRES, Dionicio. 1995. *La cultura guaraní*. Asunción.

GÖSSMANN, Elisabeth et alii. (ed). 1991. *Wörterbuch der feministischen Theologie*. Güterloh, Gerd Mohn, 476 p.

GRÜNBERG, Friedl. 1995. *Auf der Suche nach dem Land ohne Übel: Die Welt der*

Guarani-Indianer Südamerikas. Wuppertal, Peter Hammer.

GRÜNDER, Horst. 1992. *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh.

GUASCH, Antonio. [1961], 1986. *Diccionario castellano-guaraní y guaraní-castellano*. Sintáctico, fraseológico, ideológico.

HAENSCH, Günter et alii. 1982. *La lexicografía: de la lingüística teórica a la lexicografía práctica*. Madrid, Gredos. (Románica hispánica 56).

HANDELMANN, Heinrich. [1860], 1987. *Geschichte von Brasilien*, herausgegeben und mit einem Nachtrag versehen von Gustav Faber, Zürich: Manesse.

HAUBERT, Maxime. 1968. *A vida quotidiana no Paraguai no tempo dos jesuítas*. Tradução de Virgínia Motta. Lisboa, Ed. Livros do Brasil, 332p.

HERNÁNDEZ, Pablo. 1913. *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. Barcelona, Gustavo Gili Ed., 2t.

HOFFNER, Joseph. 1973. *Colonização e evangelho; ética da colonização espanhola no século de ouro*. 3a. ed. Rio de Janeiro: Presença, São Paulo: EDUSP. 412p.

HOLANDA FERREIRA, Aurélio Buarque. 1986. *Novo dicionário da Língua Portuguesa*. 2ª. Ed. 31ª- impressão. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

HUNT, Lynn. 1995. *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes.

HUSSLER, Gerda. (Ed.). 2001. *Sprachkontakt und Sprachvergleich*. Münster, Nodus Publikationen.

ILLIUS, Bruno. 1999. *Das Shipibo - Texte, Kontexte, Kommentare: Ein Beitrag zur diskussionsorientierten Untersuchung einer Montaña-Kultur*. Berlin, Dietrich Reimer Verlag. 279p.

JARQUE, Francisco. [1662], 1900. *Ruiz de Montoya en Indias*. Madrid. 4t.

KENNETH, C. Jones & Anthony J. Gaudin. s/f. *Introdução à Biologia*, 3ª. Ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulberk.

KONETZKE, Richard. 1985. *América Latina; la época colonial*. Madrid, Siglo veintiuno.

LATERZA RIVAROLA, Gustavo. 1995. *Historia del Municipio de Asunción desde sus comienzos hasta nuestros días*. Asunción.

LEACH, Edmund. *Political Systems of Highland Burma*, Harvard University Press, 1954.

LE GOFF, Jacques. 1993. *A História Nova*. Trad. de E. Brandão. 2ª ed. São Paulo: Martins

Fontes.

_____. 1991. *L'imaginaire médiéval*. Paris, Gallimard.

_____. 1963. Le temps du travail dans la "crise" du XIV siècle: du temps médiéval au temps moderne. *Le Moyen Age*, 59, p. 597-613.

_____ & NORA, Pierre (Org.). 1976. *História: novos problemas*. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Ed.

_____ & TRUONG, Nicolas. 2006. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro, Editora Record.

LEITE, Serafim. 1954. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário.

_____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 1938-50. Lisboa - Rio de Janeiro, Livraria Portugália - Civilização Brasileira - Instituto Nacional do Livro,. 10 t.

LERY, Jean de. [1578], 1980. *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP.

LOPES, da Silva. 2002. Aracy et alii (Org.). *Crianças indígenas: Ensaios antropológicos*. São Paulo, Global.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. 1996. *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 Tomos. México, UNAM.

_____. 2004. La concepción del cuerpo en Mesoamérica. *Artes de México*, 69. *Elogio del cuerpo mesoamericano*. México.

_____. 1984. *Historia general de la Medicina en México*. México, UNAM/Academia Nacional de Medicina.

_____. 1980. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2t. México, UNAM.

_____. 1969 De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas en contra de ellas. In: *Estudios de Cultura Náhuatl*. México.

LOZANO, Pedro. 1873-1875. *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Buenos Aires, Casa Ed. "Imprenta Popular", 5 t.

_____. *Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay*. 1754-1755. 2t. Madrid.

MALINOWSKI, Bronislaw. [1922], 1984. *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. Tradução de A. P. Carr & L. A. C. Mendonça. 3ª ed. São Paulo, Abril Cultural.

MAMIANI, Luis Vicencio. [1699], 1877. *Arte de grammatica da lingua brasílica da caçam Kiriri*. Rio de Janeiro, Bibliotheca Nacional.

MARTÍNEZ, Antonio & RAMOS, Benito & Lorenzo. 1991. *El canto resplandeciente (ayvu rendy vera)*: Plegarias de los mbyá-guaraní de Misiones. Compilación, prólogo y notas de Carlos Martínez Gamba. 2a. ed., Ed. trilingüe, Buenos Aires, Ed. del Sol, 140p.

MARTINI, Mónica P. 1987. Los Guaraníes y los Sacramentos: conversión y malas interpretaciones (1537-1767). In: *Teología*, Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica. **24**(50):175-228), Buenos Aires.

MAUSS, Marcel. 1993. *Manual de Etnografía*. Lisboa, Ed. Dom Quixote.

__. [1936], 1979. *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos.

MEIER, Johannes (Ed.). 2000. "...usque ad ultimum terrae". Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540-1773. Göttingen p. 53-67.

MELATTI, Julio C. 1997. *Índios da América do Sul - Áreas Etnográficas*. Brasília, UNB. 2 vol. (mimeo). <http://orbita.starmedia.com/~i.n.d.i.o.s/ias/ias.htm> (Página consultada el 26 de noviembre de 2007).

MELIÀ, Bartomeu. 1993. *Antonio Ruiz de Montoya y el Arte de gramática de la lengua guaraní*. In: RUIZ DE MONTOYA, Antonio. *Arte de la lengua guaraní*. Asunción, Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch".

__. 1998. Antonio Ruiz de Montoya y la construcción de una lengua guaraní en el Guairá. *Jornadas Internacionais sobre as missões Jesuíticas: As Missões Jesuíticas Del Guairá*. Cascavel, Unioeste. p. 365-390.

__. 1969. *La création d'un langage chrétien dans les Reductions des Guarani au Paraguay*. Strasbourg: Université de Strasbourg, 2 t. (Tese doctoral publicada en español, en el 2004).

__. 2004. *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*. Asunción, Montoya, 400 p.

__. 1979. Presentación, edición y notas a ARAGONA, Alonso de. Breve introducción para aprender la lengua guaraní, c. 1627. In: *Amerindia* (4): 23-61. Paris.

__. 1975. Para una historia de la mujer paraguaya. *Acción* (26): 11-16. Asunción.

__. 1996. Etimología y semántica en un manuscrito inédito de Antonio Ruiz de Montoya (1651). In: RUIZ DE MONTOYA, Antonio. *Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en guaraní*. Lima/Asunción; Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica/Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch".

__. 1988. *El guaraní conquistado y reducido*; ensayos de etnohistoria. 2a. ed. Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, (Biblioteca Paraguaya de

Antropología, 5).

_____. 1995. *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las Misiones*, una bibliografía didáctica. Santo Ângelo, URI - Centro de Cultura Misioneira / Asunción, Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 305p.

_____. 1992. *La lengua guaraní del Paraguay: Historia, sociedad y literatura*. Madrid - España, Mapfre, 338p. (Lenguas y Literaturas Indígenas, 6).

_____. 1999. El Padre Segismundo: El último jesuita del Paraguay. In: *VII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*. Resistencia, Chaco, Instituto de Investigaciones Geohistóricas – CONICET, Facultad de Humanidades – UNNE, p. 405-409.

_____. 1997. *El Paraguay inventado*. Asunción, Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch.

_____. 1987. La tierra sin mal de los Guaraníes, economía y profecía. *Suplemento Antropológico*, **22**(2):81-98. Asunción.

_____. 2002. A modo de introducción. In: Montoya, 2002, p. V-XIX.

_____. 1991. *El Guaraní: experiencia religiosa*. Asunción, CEADUC/CEPAG, (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 13).

MELIÀ, Bartomeu, GRÜNBERG, Georg, GRÜNBERG, Friedl. 1976. Etnografía guaraní del Paraguay Contemporáneo: Los Pai-Tavyterã. *Suplemento Antropológico*, **11**(1-2):151-295. Asunción.

MENDES DE ALMEIDA, Ângela. 1992. *O gosto do pecado: casamento e sexualidade nos manuais de confesores dos séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro, Rocco.

MENEGASSI, José Lino. 1993. *A morte na vida guarani*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. São Paulo, PUC.

METRAUX, Alfred. 1974. *Migraciones históricas de los Tupí-Guaraní*. Resistencia-Argentina, Universidad Nacional del Nordeste.

_____. 1979. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribus tupi-guaranis*. São Paulo: Ed. Nacional, Ed. da Universidade de São Paulo. (Brasiliense, 267).

_____. 1973. *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Madrid, Aguilar, 266p.

MIR Y NOGUEIRA, Juan. 1942. *Diccionario de frase de los antiguos clásicos españoles*. Buenos Aires, Joaquim Gill.

MONIOT, Henri. 1976. A História dos povos sem história. In: LE GOFF, Jacques, NORA, Pierre (Org.).

MONTEIRO, John Manuel. 1992. Os Guarani e a história do Brasil meridional (séculos

XVI-XVII). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.), p. 475-498.

—. 1999. Armas e armadilhas. In: NOVAES, Adauto (Org.), p. 237-249.

MONUMENTA PERUANA. 1954-1981. Edição de Antonio de Egaña p.J. Romae, Apud “Monumenta Historica Societatis Iesu, 7t.

MORA MERIDA, José Luis. 1973. *Historia social del Paraguay (1600-1650)*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 366p.

MORÍNIGO, Marcos A. 1931. *Hispanismo en el Guaraní*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

MOTT, Luiz. 1992. As amazonas: um mito e algumas hipóteses. In: VAINFAS, Ronaldo. (Org.). *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro, J. Zahar, p. 33-57.

MÜLLER, Franz. 1989. *Etnografía de los Guaraní del Alto Paraná*. Rosario - Argentina, Colegio Salesiano San José, 133p.

MURARO, Valmir, SAUL, Marcos Vinicius de Almeida, MELIÀ, Bartomeu. 1987. *O Guaraní*; uma bibliografia etnológica. Santo Angelo, Fundames.

MÜNZEL, Mark. 1978. Kware veja puku: Dejam os lejos al gran oso hormiguero. Notas preliminares sobre cinco canciones axe. In: ROA BASTOS, Augusto (Org.), p. 240-250.

MÜNZEL, Mark, SCHARLAU, Birgit. 1986. *Qellqay: Mündliche Kultur und Schrifttradition bei Indianern Lateinamerikas*. Frankfurt, New York: Campus Verlag.

MUSSKOPF, André. 2004. Para além do arco-íris: corpo e corporeidade a partir de 1a. Co. 12.12-27 com acercamentos do ponto de vista da teologia gay. In: MUSSKOPF, André et alii. 2004, p. .

MUSSKOPF, André et alii. 2004. *A flor da pele: Ensaio sobre género e corporeidade*. São Leopoldo, Sinodal.

NEBRIJA, Antonio de. [1492], 1984. *Gramática de la lengua castellana*. Estudio y edición de Antonio Quilis. Madrid, Ed. Nacional, 268p. (Clásicos para una biblioteca contemporánea, 46).

—. 1973. *Vocabulario de Romance en Latín*. Transcripción crítica de la ed. rev. por el autor (Sevilla, 1516), con introducción de Gerald J. Macdonald. Madrid, Castalia.

NECKER, Louis. 1990. *Indios guaraníes y chamanes franciscanos; las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*. Asunción, (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 7).

NIMUENDAJU, Kurt Unkel. 1987. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Edusp/Hucitec.

—. 1954. Apontamentos sobre os Guaraní. *Revista do Museu Paulista*, (8):9-57. São Paulo.

_____. 1915. Sagen der Temb -Indianer (Par  und Maranh ). *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, 47(47):281-301.

NÓBREGA, Manoel da. 1988. *Cartas do Brasil*. São Paulo, Itatiaia/EDUSP.

NOELLI, Francisco Silva. 1993. *Sem tekoha não há teko*; em busca de um modelo etnoarqueol gico da aldeia e da subsistência e sua aplicação a uma área de domínio no Delta do Rio Jacui - RS. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre, PUC-RS, 2t.

_____. 1999. Aportes históricos e etnológicos para o reconhecimento da classificação guarani de comunidades vegetais no século XVII. *Fronteiras*, 3(4):275-96.

_____. 1996. Hipóteses sobre a origem e a expansão dos Tupi, contendo os seguintes textos: As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. In: *Revista de Antropologia*, 39(2):7-53. São Paulo.

NOVAES, Adauto. 1998. *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo, Companhia das Letras. 541p.

_____. 1999. *A outra margem do Occidente*. São Paulo, Companhia das Letras. 525p.

NOVAES, Sylvia Caiuby. 1993. *Jogo de espelhos*, imagens da representação de si através dos outros. São Paulo, Edusp, 263p.

OBERMEIER, Franz. 1995. *Franz sische Brasilienreiseberichte im 17. Jahrhundert*: Claude d'Abbeville, Histoire de la mission; Yves d'Evreux: Suite de Phistoire. Bonn, Romanistischer Verlag.

OLIVEIRA, Oséias de. 2003. * ndios e Jesuítas no Guairá*: a redução como espaço de reinterpretação cultural (séc. XVII). (Doutorado em História), Assis: UNESP.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. de. 1990. *Terra   Vista. Discurso do confronto*; Velho e Novo Mundo. São Paulo, Cortez / Campinas, ed. de la Unicamp.

ORTIZ MAYANS, Antonio. 1949. *Diccionario Guarani-Castellano, Castellano-Guarani*. Buenos Aires, Talleres Gráficos Victoria. 262 p.

OSUNA, T. & PERALTA, A. Jover. 1951. *Diccionario guaraní-español y español-guaraní*. Buenos Aires, Tup . 516p.

PASTELLS, Pablo. 1912-1933. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. Según los documentos originales del Archivo General de Indias. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 5t.

PERAMÁS, José Manuel. [1793], 1946. *La República de Platón y los Guaraníes*. Buenos Aires, Emec  Ed.

PERASSO, José A. 1986. *Ava guyra kambi* (notas sobre la etnografia de los Ava-kuechiripa del Paraguay Oriental). Asunción, 157p.

PEREIRA, Levi Marques. 2004. *Imagens kaiowá do sistema social e seu entorno*. São Paulo, (Tese de Doutorado em Antropologia, USP).

_____. 2002. No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá. In: LOPES DA SILVA, Aracy et alii (Org.). *Crianças indígenas: Ensaios antropológicos*. São Paulo, Global, p. 168-187.

PIFARRÉ, Francisco. 1989. Los Guaraní-Chiriguano. II *Historia de un pueblo*. La Paz, CIPCA, 542p.

POMPA, Cristina. 2003. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, Edusc.

PORTILLA, León. 1997. *El destino de la palabra*. México, Fondo de Cultura.

POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Joalyne. 1998. *Teorías da etnicidade*. São Paulo, Fundação Editora da UNESP. p. 185-250.

PRIEN, Hans-Jurgen. 1978. *Die Geschichte des Christentum in Lateinamerika*. Göttingen.

QUEZADA, Noemí. 1996. *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*. México, UNAM/Plaza y Valdés.

_____. 1989. *Amor y magia amorosa entre los aztecas*. México, UNAM/Instituto de investigación Antropológicas.

RAMINELLI, Ronald. 2006. Eva Tupinambá. DEL PRIORE, Mary. 2006. (Org.) *História das mulheres no Brasil*. São Paulo, Editora Contexto. p. 11-44.

RECALDE, J. F. 1937. Designativos e Relações e Contatos sociais nas Línguas Tupi ou Guaraní. *Revista do Arquivo Municipal*, (39):59-65. São Paulo.

RENGGER, Johann Rudolph. 1835. *Reise nach Paraguay in den Jahren 1818 bis 1826*. Aarau, H. R. Sauerländer.

RESTIVO, Paulo. 1892. *Linguae Guaraní Grammatica Hispanice*. Stuttgart, 330p.

_____. *Phrases selectas, y modos de hablar escogidos y usados en la lengva gvarani*. Manuscrito. Buenos Aires, Museo Mitre: 8° 4fsn+633p.+1peb+2fsn+3fsn. Sigla Antigua 14.4.44. (La entrada es dada bajo “Montoya”).

RESS, Mary J. *Del cielo a la tierra; una antología de teología feminista*. Santiago - Chile, 1994, 539 p.

RIBEIRO, Darcy. 1998. *O povo brasileiro : a formação e o sentido do Brasil*, 2a. ed. São Paulo, Companhia das Letras. 476p.

RIESTER, Jürgen. 1984. *Textos sagrados de los Guaraníes en Bolivia. Una cacería en el Izoog*. La Paz - Cochabamba, Los amigos del libro, 260p.

ROA BASTOS, Augusto. 1978. (cop.). *Las culturas condenadas*. Introdução de Augusto Roa Bastos. México, Siglo XXI, 352p. (Colección América Nuestra; América colonizada).

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. 1964. A classificação do tronco lingüístico Tupi. *Revista de Antropologia*, (12):99-104. São Paulo.

_____. 1945. Fonética histórica Tupi-Guarani : Diferenças fonéticas entre o tupi e o guarani. *Arquivos do Museu Paranaense*, (4):333-354. Curitiba.

_____. 1997. Descripción del tupinambá en el período colonial: el Arte de José de Anchieta, in: Zimmermann, Klaus (ed.). *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, Frankfurt/Main: Vervuert – Madrid: Iberoamericana, p. 371-400 (Biblioteca Ibero-Americana, 63).

_____. 1995. A história das línguas gerais brasileiras. Um tema para pesquisa. *UnB, IL, LIV, Seminário de Pesquisa*. Brasília.

_____. 1986. *Línguas brasileiras; para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo, Loyola, 135p.

_____. 1996. As línguas gerais sul-americanas, *Papia* 4(2):6-18.

_____. 2007. *As línguas gerais Sul-Americanas*, Brasília, UNB/LALI-Laboratório de Línguas Indígenas. <http://www.unb.br/il/labind/lingerais.htm> Leído el 09 de noviembre de 2007.

RODRIGUES, Daniele M. Grannier. 1990. *Fonologia do guarani antigo*. Campinas, Ed. Unicamp, 87p.

ROMANO, Santiago y CATTUNAR, Herman. 1916. *Diccionario chiriguano-español y español-chiriguano*, compilado teniendo a la vista diversos manuscritos de antiguos misioneros del Apostólico Colegio de Santa María de los Ángeles de Tarija y particularmente el Diccionario chiriguano etimológico del R. P. Doroteo Giannecchini. Tarija (Bolivia)

ROUILLON ARRÓSPIDE, José Luiz. 1997. *Antonio Ruiz de Montoya y las reducciones del Paraguay*. Asunción, Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”. 388p.

_____. 1991. Introducción, transcripción y notas al Sílex del divino amor. In: MONTTOYA, Antonio. p. VII-CXI.

RUETHER, Rosemary Radford. 1992. Ecofeminismo: Conexões simbólicas e sociais entre a opressão das mulheres e a dominação da natureza. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ESTE/IEPG, 32 (3): 240-252.

_____. 1987. *Frauenbilder - Gottesbilder: feministische Erfahrungen in religionsgeschichtlichen Texten*. Güterloh, Gütersloher. 411 p.

_____. 1993a. *Gaia y Dios: una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*. México, Documentación y Estudios de Mujeres, A.C., 318 p.

_____. 1993b. *Sexismo e Religião. Rumo a uma teologia feminista*. São Leopoldo, Sinodal/EST, 239p.

SAHLINS, Marshall. 1970. *Ilhas de história: a morte do Capitão Cook; metáfora, antropologia e história*.

_____. 1970. *Sociedades tribais*. Tr. Yvonne Maggie Alves Velho. Rio, Zahar, 178p.

SAMANIEGO, Marcial. 1968. Textos míticos guaraníes. *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, Asunción, 3 (1-2):373-423.

SÁNCHEZ LABRADOR, José. 1910. *El Paraguay católico*.t.I - II. Buenos Aires.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. 2001. É possível realizar uma história do corpo? In: SOARES, Carmen (Org.). *Corpo e história*. Campinas, Autores Associados.

SANTILLI, Márcio. 2000. Demarcação das terras indígenas: uma luz no fim do túnel? In: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*, São Paulo, Instituto Sócio-ambiental, p. 163-168.

SANTOS, Maria Cristina dos. 1999. Clastres e Susnik: uma tradução do “Guarani de papel”. In: GADELHA, Maria Regina. (ed.). 1999, p. 205-219.

SCHADEN, Egon. 1965. Aculturação indígena: Ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, p. 1-317.

_____. [1954], 1974. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. 3a. ed. São Paulo: EPU/EDUSP.

SHARLAU, Birgit. 1986. Tradición oral y reproducción escrita, las conquistas literárias en el Nuevo Mundo. *Actas del Noveno Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Berlin.

SCHMITZ, Pedro Ignacio. 1981. El Guaraní en Rio Grande do Sul: la colonización del monte y los frentes de expansión. In: Contribuciones a la prehistoria del Brasil. *Pesquisas, Antropologia*, São Leopoldo, Instituto Anchieta de Pesquisas, (32):185-205.

_____. 1991. Migrantes da Amazônia, a tradição Tupiguarani. In: Pré-história do Rio Grande do Sul. *Arqueologia do Rio Grande do Sul. Documentos*, (5):31-66. São Leopoldo.

SCHMIDL, Ulrico. [1567], 1986. *Relato de la Conquista del Río de la Plata y Paraguay 1537-1554*. Madrid, Alianza Editorial.

SERRES, Michel: [1985] 2002. *Los cinco sentidos: Ciencia, poesía y filosofía del cuerpo*. Madrid, Taurus.

SOARES, André. 1997. *Guarani: organização social e arqueologia*, Porto Alegre, EDI PUCRS. 256 p.

- SOARES, Carmen. (Org.). 2001. *Corpo e história*. Campinas, Autores Associados.
- SÖLLE, Dorothee. Búsqueda feminista de los nombres de Dios. In RESS, Mary Judith, 1994, p. 311-320.
- STADEN, Hans. 1974. *Duas viagens ao Brasil (1547-1548; 1550-1555)*. Belo Horizonte/Itatiaia - São Paulo/EDUSP.
- STRATHERN, Marylin. 2006. *O Gênero da Dádiva*. Campinas, Editora da UNICAMP.
- STRAUBE, Helmut et alii. (Org.). 1964. *Festschrift für Ad. E. Jensen*. München, Klaus Renner Verlag,
- SUSNIK, Branislava. 1979-1980. *Los aborígenes del Paraguay*. II. Etnohistoria de los Guaraníes. Época Colonial. Asunción-Paraguay: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”.
- _____. 1982. *Los aborígenes del Paraguay*. IV. Cultura Material. Asunción - Paraguay, Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 240p.
- _____. 1981. Religión y religiosidad en los antiguos pueblos guaraníes. In: *La religiosidad popular paraguaya*, aproximación a los valores del pueblo. Asunción-Paraguay, Ed. Loyola, p. 143-150.
- _____. 1993. *Una visión socio-antropológica del Paraguay*. XVI-½ XVII. Asunción, Museo “Andrés Barbero”, 149p.
- _____. 1983. *Los aborígenes del Paraguay*. V. Ciclo Vital y Estructura Social.. Asunción - Paraguay, Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 167p.
- _____. 1965. *El indio colonial del Paraguay*. I. *El guaraní colonial*. Asunción-Paraguay, Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- _____. 1995. Interpretación etnocultural de la complejidad sudamericana antigua. Asunción, Museo Andrés Barbero. El hombre, persona y agente ergológico.
- TAUSSIG, Michael. 1993. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem; um estudo sobre o terror e a cura*. Tr. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo, Paz e Terra. 481p.
- THEVET, André. 1978. *As singularidades da França Antártica*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp.
- TODOROV, Tzvetan. 1983. A conquista da América; a questão do outro. São Paulo, Martins Fontes. 258 p.
- TOVAR, Antonio & LARRUCEA DE TOVAR, Consuelo. 1984. *Catálogo de las lenguas de América del Sur*. Madrid, Gredos. 632p.
- TURNER, Víctor W. 1980. *La selva de los símbolos*; aspectos del ritual ndembu. Madrid,

Siglo XXI.

_____. 1972. Pasos, márgenes y pobreza; símbolos religiosos de la communitas. In: *Worship*, (46):390-412, 432-494.

_____. 1974. *O processo ritual*. Petrópolis, Vozes, p. 116-159.

URBAN, Greg. 1992. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, Fapesp. p. 87-102.

_____. 1996 On the Geographical Origins and Dispersion of Tupian Languages. In: *Revista de Antropologia* 39(2):61-104. São Paulo.

VAINFAS, Ronaldo. 1992. (Org.). *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro, J. Zahar.

_____. 1988. *História e Sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal.

_____. 2006. Homoerotismo feminino e o Santo Ofício. In: DEL PRIORE, Mary. (Org.). *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo, Editora Contexto. p. 115-140.

_____. 1989. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro, Campus.

VAN GENNEP, Arnold. [1908], 2005. *Übergangsriten*. Campus-Verlag, Frankfurt am Main.

VYGOTSKY. 2001. *A construção do pensamento e da Linguagem*. São Paulo, Martins Fontes.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. (Tese de Doutorado em Antropologia - Museu Nacional) Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed./ANPOCS, 744p.

_____. Nimuendaju e os Guaraní. 1987. In: NIMUENDAJU, Kurt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Edusp/Hucitec, p. xvii-xxxviii.

_____. 1992. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *Revista de Antropologia*. (35): 21-74. São Paulo.

_____. 1996. Comentários Ao Artigo de Francisco Noelli. In: *Revista de Antropologia*, 39(2): 55-60. São Paulo.

VON DEN STEINEN, Karl. 1942. *O Brasil Central: expedição em 1884 para a exploração do rio Xingu*. São Paulo, Cia Editora Nacional.

WESTHELLE, Vítor. 2000. *Voces de protesta en América Latina*. Puerto Rico/Chicago:

Centro de Estudios teológicos y pastorales José David Rodrigues/Lutheran School of Theology at Chicago. 139p.

WEINRICH, H. 1976. Die Wahrheit der Wörterbücher. In: *Probleme der Lexikologie und Lexikographie. Jahrbuch 1975 des Instituts für deutsche Sprache*. Düsseldorf, p. 365-366. (Sprache der Gegenwart. Schriften des Instituts für deutsche Sprache, 39).

WENDT, Reinhard (Ed.). 1998. *Wege durch Babylon*. Missionare, Sprachstudien und interkulturelle Kommunikation. ScriptOralia 104. Tübingen.

_____. 1998. Einleitung: Wege durch Babylon oder: Waldläufer im Dschungel der Idiome. In: WENDT, Reinhard (Ed.). *Wege durch Babylon*. Missionare, Sprachstudien und interkulturelle Kommunikation. ScriptOralia 104. Tübingen p. 7-42

_____. 2000. Mission in vielen Zungen. Der Beitrag der Jesuiten zu Erfassung und Klassifizierung der Sprachen der Welt. In: MEIER, Johannes (Ed.): "...*usque ad ultimum terrae*". Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540-1773. Göttingen p. 53-67

_____. (Ed.). 2001. *Sammeln, Vernetzen, Auswerten. Missionare und ihr Beitrag zum Wandel europäischer Weltsicht*. Tübingen. (ScriptOralia 123).

_____. 2001. Missionare als Reporter und Wissenschaftler in Übersee. In: *Sammeln, Vernetzen, Auswerten. Missionare und ihr Beitrag zum Wandel europäischer Weltsicht*. ScriptOralia 123. Tübingen p. 7-22.

WÖRTERBUCH DER VÖLKERKUNDE. 1999. Grundlegend überarbeitete und erweiterte Neuausgabe. Berlin, Reimer.

WRIGHT, Jonathan. 2006. *Os Jesuítas: missões, mitos e histórias*. Trad. Andréa Rocha. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

YAPUGUAY, Nicolas. [1727], 1953. *Sermones y exemplos en lengva gvaraní....* (Edición fac-similar de la Edición Príncipe). Buenos Aires, Editorial Guaranía, 265p.

_____. 1951. *Tabla de los grados de parentesco em guaraní*. São Paulo.

ZEBALLOS MUNTOREANU, Hortência. 1992. *Guahyrá – Guairá*. São Paulo, Arte Imprensa N.

ANEXOS

ANEXO 1: PORTADAS DE LAS FUENTES ESTUDIADAS: LOS LÉXICOS DE ANTONIO RUIZ DE MONTROYA

Portada del Tesoro de la lengua guaraní



Portada del *Arte y del Vocabulario de la lengua guaraní*

ARTE, Y BOCABVLARIO
DE LA LENGVA
GVARANI.

COMPUESTO POR EL PADRE
Antonio Ruiz, de la Compañía de
IESVS.

DEDICADO A LA SOBERANA VIRGEN
MARIA

PECADO ORIGINAL.



CONCEBIDA SIN



MANCHA DE

Con Privilegio. En Madrid por Iuan Sanchez. Año 1640.

Portada del *Catecismo de la lengua guaraní*

CATECISMO
DE LA LENGVA
GVARANI, COMPVESTO
por el Padre Antonio Ruyz
de la Compañía de
Iesus.

*Dedicado a la purissima Virgen
MARIA.*

Concebida sin mancha de peca-
do original.



CON LICENCIA

*En Madrid, Por Diego Diaz de la Carrera,
Año M. DC. XXXX.*



ANEXO 2: ÍNDICE TEMÁTICO

Como ya es sabido, esta obra hace parte de un trabajo más extenso, que pretendo presentar en el futuro como un Diccionario Etnográfico-Histórico Guaraní. Las “dicciones” que he recogido en las fuentes en estudio me permiten proponer un esbozo general para los futuros capítulos del léxico en vista. De modo que los capítulos presentados en esta obra están relacionados con los temas del siguiente índice:

CAPÍTULOS A TRABAJAR BAJO EL TEMA CUERPO HUMANO

1 – SALUD Y ENFERMEDAD

Denominaciones genéricas referentes a la salud

Higiene personal

Higiene corporal

Comportamientos anti-higiénicos

Las enfermedades - denominaciones genéricas

Las enfermedades - denominaciones específicas

Locura

Obesidad

Sarampión

Viruela

Rajaduras de partes del cuerpo

Fractura de huesos, luxación de tendones

Indisposiciones digestivas

Hemorroides

Heridas - inclusive las no sangrientas

Quemaduras

Debilidad - agotamiento

Desmayo - desfallecimiento - pérdida de la consciencia

Epilepsia

Endurecimiento, calambre

Enfermedades respiratorias: gripe, tos, “tos convulsa”, asma

Enfermedades del aparato urinario

Hemorragia

Problemas de la garganta

Gota

“Amarillento”, hepatitis

Enfermedades relativas a los dientes

Accidentes

Problemas de la piel

Enfermedades de las glándulas (tiroides y carótidas)

Insomnio

Enfermedades relativas al sexo - sífilis

Enfermedades relativas al sexo - encórdio

Hernia

- Diarrea - mal de cámara*
- Cáncer*
- Tuberculosis - tísica*
- Lepra*
- Peste*
- Jaquecas*
- Hidropesía*
- Síntomas de las dolencias
 - Fiebres*
 - Dolores*
- Las deficiencias físicas
 - Experiencias alusivas a “deficiencias”, “defectos” o diferencias físicas*
 - Deficiencia visual – ceguera*
 - Deficiencia de la voz - mudez*
 - Deficiencia auditiva - sordera*
 - Deficiencia física – parálisis e impedimentos para moverse*
- Etiología de las enfermedades y de los accidentes
- La persona enferma
 - Denominaciones*
 - Actitudes de la persona enferma*
 - Evolución de las dolencias*
 - Recuperación de la salud*
 - Agravamiento de la enfermedad*
- Medicina o terapia
 - Denominaciones de los terapeutas o médicos*
 - Terapias, tratamiento, formas de cura, medicina*
 - Materiales usados*
 - Mutilaciones (puede referirse también a los animales)*
 - Medicina y religión indígena*

2 – LA EXPERIENCIA HUMANA DE LA MUERTE

Actitudes delante de la muerte

Formas

- Matar*
- Morir*
- Suicidio*
- Antropofagia*

Reanimación

Ritos relacionados

La edad de los muertos

El muerto

Causa mortis

Diversos

3 – DIS/POSIÇÕES FÍSICAS DEL CUERPO

Reposo durante la vigilia

Reposo durante el sueño

Diversos movimientos del cuerpo

Hacer gestos

Arrodillarse

Agacharse

Sentarse

Movimientos de los dientes

Movimientos de los ojos

Movimientos de la cabeza, del rostro, de la boca...

Movimientos de todo cuerpo

Movimientos de fuerza con los pies (cf. “daños corporales”)

Movimientos de fuerza con el codo

Movimientos de fuerza con las manos, con el rostro (cf. “daños corporales”)

Uso de las extremidades superiores (con o sin movimiento)

Uso de los brazos y de las manos

Uso de los dedos, de las manos y de las uñas

Formas de caminar

Corrida

Natación y comportamientos generales en el agua

Acrobacia

Diversos tipos de caída

Cansancio

4 – LA SUBJETIVIDAD - EL INDIVIDUO

Indicadores de la apariencia personal (aspecto físico del cuerpo)

Expresiones genéricas

Conforme el peso: flaco, gordo, etc.

Conforme la altura: alto, bajo, enano, mediano

Conforme la cabeza, el cabello, la barba y los pelos

Conforme el rostro (la nariz, la boca, los ojos, etc.)

Conforme el color de la piel

Conforme el modo de vestirse y presentarse

Conforme el habla, la risa

Conforme la disposición física del cuerpo o de otras habilidades

Referencia a las “deficiencias”, “defectos” o diferencias físicas

Diversos

Psiquismo (aspectos psicológicos)

Formas de nombrar a las personas

Etnónimos

Alma - Espíritu - Consciencia

Opinión

Facultades mentales

Deseos

Motivación

Indicadores de expectativas semejantes a la “felicidad e infelicidad”

Indicadores de creatividad

Indicadores de destructividad (cf. también “pecados y criminalidad”)

Estados de consciencia e inconsciencia

La persona borracha (consta también bajo “bebidas”)

La persona loca o fuera de sus facultades mentales - la locura

Los fenómenos oníricos -el sueño

Sentimientos o emociones básicas

El miedo (ver también “miedoso”) - pasmo

La cólera

La vergüenza es su contrario

La ternura

Disposiciones anímicas

Aflicción, angustia, ansiedad, preocupación, tristeza

Alterado - perturbado - bravo

Descontrolado

Controlado

Desconfiado - receloso

Entusiasmado

Compadecido

Sufrido

Alegre, contente

Animado/r – desanimado/r

Estados de ánimo y llanto (grito)

Estados de ánimo y risa

Carácter - personalidad (ser ...)

Colérico, áspero, rústico, amargo, insípido

Ingenioso, astuto, industrioso, vigilante

Altivo, soberbio, corajudo

Bravo - malo

Corajudo - valiente

Pacífico, agradable, ponderado, comedido, flemático

Melancólico

Rebelde

Cabezudo, caprichoso

Miedoso - cobarde

Inconstante

CAPÍTULOS A TRABAJAR BAJO EL TEMA *SUBSISTENCIA*

1 – TECNICAS GENERALES - USOS GENERALES

Técnicas mecánicas – Herramientas

Diversos tipos de herramientas

Denominaciones genéricas

Herramientas de peso e impacto

Herramientas de fricción

Herramientas para agujerear

Uso de las herramientas

Técnicas mecánicas – instrumentos

Diversos tipos de instrumentos

Instrumentos contundentes y de peso

Morteros

Hachas

Palas

Tijeras y alicates

Instrumentos de resistencia

Cuchillos
Azadas
Diversos
Usos de los instrumentos

Técnicas mecánicas - máquinas

Diversos tipos de máquinas

Uso de las máquinas

Variedades sobre los implementos

Estados en que pueden encontrarse

Algunas de sus partes

Su mantenimiento

Técnicas físico-químicas

El fuego

Referencias genéricas

Usos del fuego

Su obtención y materiales usados en la combustión

Procesos de conservación

La iluminación artificial

2 – TÉCNICAS GENERALES – USOS ESPECÍFICOS

La química – técnicas de los metales sobretodo

Elementos metálicos registrados

Metaloides y aleaciones registrados

Substancias químicas registradas

Venenos

De origen animal y vegetal

El de origen no identificado

La fundición, pulida y soldadura

Objetos fabricados en metal

Residuos

Lugar de extracción

Estados en que pueden encontrarse las substancias y los elementos

Técnica de la piedra

Informaciones generales sobre piedras

Piedras preciosas

Objetos fabricados de piedra

Técnicas de la madera

Tipos de madera y estados en que puede encontrarse la madera

Cepillado, escobadilla

Alineamiento

Alisar, lijar

Cortar, golpear, pulir

Calafatear (Cf. naves - modos de hacer)

Objetos fabricados en madera

Técnicas del cuero

- Curtir cuero y otras técnicas*
- Lo que se hace del cuero*
- Técnicas del tejido y del trenzado
 - El proceso del tejido y del trenzado*
 - Objetos fabricados*
 - Diversos tipos de cestas*
- Técnicas del barro
 - Tipos de barro*
 - Tratamiento del barro*
 - Clasificación: objetos fabricados de barro*
 - Instrumentos utilizados*
- Técnicas de refinado y de terminación
- Técnicas de restauración y creación
 - Técnicas de la pintura*
 - Informaciones generales*
 - Los colores*
- Algunos implementos utilizados

3 – INDÚSTRIAS ESPECIALIZADAS PARA LA DEFENSA Y EL ATAQUE

- Armas de peso
- Armas contundentes
 - Espada - rodela*
 - Puñal*
 - Lanza*
- Armas de arremetida
 - Arco y flecha*
 - Ballesta o trabuco (máquina de guerra para lanzar piedras)*
 - Bombarda*²⁷³
 - Funda*²⁷⁴
 - Lazo*
- Armas de protección
- Armas de fuego
 - Términos para “fuego”*
 - Arcabuz*²⁷⁵
 - Escopeta o espingarda*
 - Cohete*
- Modos de usar las armas
- La guerra
 - Expresiones genéricas*
 - Comportamiento del guerrero*
 - La traición*
 - Tácticas*
 - Conquistar - triunfar; ser conquistado - perder*
 - Defensa*
 - Ejercito*
 - Enfrentamientos, batallas*

273 Máquina militar usada en el siglo XVI para lanzar grandes bloques de piedras.

274 Lazada de cuero para lanzar piedras, u otros proyectos, a lo lejos.

275 Antigua arma de fuego portátil.

4 – INDÚSTRIAS ESPECIALIZADAS PARA EL CONSUMO – EL ARTE CULINARIA

Términos alusivos a alimento, alimentar, alimentación

Procesamiento de alimentos

Lugar donde se procesan os alimentos

La persona que procesa los alimentos

Ingredientes (constan también sobre “plantas” y “animales”)

Residuos y basuras de origen orgánico

Estados y olores de los alimentos

Las comidas

Nombres de las comidas

El contexto del comer

Tipos de comida - platos

Formas de servir los alimentos

Formas de comer y lugar donde se come

Sabores (Cf. sentido del gusto)

Ideología de la alimentación

Condimentos y esencias aromáticas

Bebidas

Expresiones alusivas

Lo que se bebe

Las formas de beber

Las ocasiones en que se bebe

Las formas de servir la bebida

Estados en que puede encontrarse la bebida

El cigarro

Pipas

5 – INDÚSTRIAS ESPECIALIZADAS DE ADQUISICIÓN – LA CAZA

Expresiones genéricas

Referencia a la caza

Referencia al cazador

Animales de caza

Referencias genéricas

Referencias específicas a probables animales de caza

Mamíferos

Reptiles

Observación: una lista completa de animales puede ser consultada en “reino animal”.

Tácticas, artificios e implementos de caza

6 – INDÚSTRIAS ESPECIALIZADAS DE ADQUISICIÓN – LA PESCA

Expresiones genéricas sobre la pesca

Tácticas e implementos para la pesca

El pescado

7 – INDÚSTRIAS ESPECIALIZADAS DE ADQUISICIÓN – LA COLECTA

Expresiones genéricas

Colecta de animales

Artrópodos

Moluscos
Gusanos, verme,
Colecta de vegetales
Expresiones genéricas sobre la maduración
Variedades de frutas colectadas
Colecta de raíces y bulbos
Colecta de semillas
Colecta de hojas y hiervas en general
Colecta de tubérculos, tallos y brotes
Colecta de cañizos
Colecta de chauchas y semillas
Colecta de hongos
Colecta de la producción de las abejas
Formas de la colecta

8 – INDÚSTRIAS ESPECIALIZADAS DE PRODUCCIÓN - CRIA DE GANADO/ZOOTECNIA

Denominaciones genéricas
Denominaciones específicas
Aves
Mamíferos
Reptiles
Artrópodos - insectos

La domesticación
Carnear los animales (se aplica también a la caza)
Implementos usados
Reproducción
Esterilización
La faena de animales
Local de reclusión de los animales domésticos
Local donde los animales no domésticos se recluyen o viven
Anatomía animal
Voces y comportamientos de los animales
Enfermedades de los animales

9 – INDÚSTRIAS ESPECIALIZADAS DE PRODUCCIÓN – CULTIVOS – AGRICULTURA

Denominaciones genéricas

Especies cultivadas
El plantío
Preparación de la siembra
Época del plantío
Las semillas y el plantío
La germinación y el estado del plantío
Cuidados dispensados al cultivo
El desarrollo de las plantas
La maduración

El corte o la cosecha

Expresiones alusivas

El cortador

Formas de cortar

Formas de almacenar lo cosechado

Estados y condiciones de lo cosechado

Cuidados dispensados a la cosecha

La reproducción

Implementos agrícolas

Abonos - fertilizantes

10 – RECURSOS NATURALES EN GENERAL

Reino animal

Denominaciones genéricas

Denominaciones especificadas - vertebrados

Aves

Mamíferos

Peces

Denominaciones genéricas

Denominaciones específicas

Reptiles

Anfibios

Denominaciones específicas - invertebrados

Artrópodos - crustáceos

Artrópodos - arácnidos

Artrópodos - insectos

Artrópodos - miriápodos

Moluscos

Gusanos, verme,

Términos colectivos para animales

Reino vegetal

Denominaciones genéricas

Denominaciones específicas

Bromeliáceas – karaguata

Gramas – kapi'i

Plantas medicinales – pohä

Yerba – ka'a

Plantas cultivadas – temity

Árboles – yvyra

Denominaciones genéricas

Denominaciones específicas

Expresiones alusivas a los árboles fructíferos

Expresiones alusivas a la yerba mate

Cuidados dispensados

Cañas – takuara

Espinas – ñuati

Juncos – piri/ysypo

Mohos – avë

Fungos/hongos – yrupë

Algas – ygáu

Flores – yvoty

Geomorfología y comunidades vegetales

Comunidades vegetales de una especie

Comunidades vegetales de varias especies

Partes de las plantas en general – anatomía

Fisiología de las plantas en general

Reproducción de vegetales

Reino Mineral (cf. también en “tipos de piedras”, “metales”)

Tipos de suelo

El agua

Piedras

Metales

Otros elementos y substancias químicas

11 – INDÚSTRIAS PARA LA PROTECCIÓN: EL VESTUARIO (cf. también al tratar del Cuerpo)

Expresiones genéricas

Tipos de ropas para el cuerpo

Vestido

Camisa y semejantes

Pantalón – pantaloncito o calzoncillo

Campera, manta y semejantes

Vestidos y semejantes

Partes de las vestimentas

Accesorios

Cintos - ligas - suspensorios

Abanicos - pantallas

Sombreros y semejantes

Carteras - bolsas

Paños - pañuelos

Zapatos

Usos de las ropas de cama y mesa

Estados en que pueden encontrarse las vestimentas

Manutención de las vestimentas

Materiales

Lugar donde se guardan las ropas

Formas de protegerlas

Corte y costura - como hacer las ropas

El bordado, el costurero, sus implementos

Materiales e instrumentos para tejido y la costura

Pintura, bordado y terminación – Decoraciones

Uso de las vestimentas

12 – INDÚSTRIAS PARA LA PROTECCION: LAS CONSTRUCCIONES

El espacio guaraní

Nociones de la casa habitada

El entorno de la casa

El patio

La aldea

Los lugares públicos

El no - lugar

Limites de la casa

Tipos y funciones de las construcciones

Construir

Materiales utilizados en la construcción

Instrumentos específicos usados para la construcción

Constructores

Probables formas de construir y reconstruir

Defectos de la construcción

Partes de la casa

Estados en que pueden encontrarse la construcción

Actividades domésticas (las no registradas sobre tópicos específicos)

Los ocupantes de las construcciones

Muebles

Conforme el material del cual son fabricados

Conforme sus usos

Seculares

Religiosos

Utensilios

Para los quehaceres domésticos y la alimentación

Estados en que pueden encontrarse

Para el camino

Para la seguridad

Para la limpieza

Para el descanso

Para las necesidades fisiológicas

Expresiones relativas al buen vivir

13 – INDÚSTRIAS PARA LA LOCOMOCIÓN Y EL TRANSPORTE

Vías de comunicación

Ríos

Puentes

Caminos

Medios de transporte (*Locomoción de personas y transporte de cargas*)

Generales

A través de animales

A través de personas

A través de vehículos

Canoas - Naves

Balsas
El puerto

CAPÍTULOS PARA TRABAJAR BAJO EL TEMA **ORGANIZACION SOCIAL**

1 – LA SOCIEDAD

Auto-denominación indígena

Denominación atribuida

Los otros

Expresiones genéricas

Los no-reducidos

Los vecinos

Los de otra procedencia – los extranjeros

Los enemigos o adversarios

Los forasteros - viajeros

Los actores sociales

Conforme la posición social

Los detentadores de prestigio

Los que no tienen nombre

Criados y esclavos

Los libertos

Conforme el género

La amistad y otras formas de relacionarse

Expresiones genéricas

Tipos de amistad

La convivencia y actitudes relacionadas

La persona sola

La persona acompañada

Las costumbres

2 – LA FAMILIA

La familia nuclear

Expresiones alusivas al casamiento

El dote

La vida matrimonial (consta también sobre “adulterio”)

La disolución del matrimonio

Los progenitores

La descendencia

La familia extensa

Expresiones genéricas

Denominaciones conforme el grado de parentesco

Los abuelos y las abuelas

Nietos y nietas

Hijos e hijas

Suegras y suegros

Cuñadas y cuñados

Hermanas y hermanos

Nueras y yernos
Madre y padre
Primas y primos
Sobrinas y sobrinos
Tías y tíos
La familia adoptiva
Orfandad y viudez

3 – EL ESPACIO SOCIAL

Expresiones concernientes al lugar y la movilidad
El caminar y los caminantes (constan también sobre “caminos y caminantes”)
Hospedaje
Nociones de límite
El lugar habitado
El pueblo – la aldea y sus moradores
Los lugares públicos
El lugar deshabitado

4 – LIDERAZGO Y ADMINISTRACIÓN

Expresiones alusivas a la autoridad
Expresiones indicadoras de liderazgo
Denominaciones específicas y jerarquía de las autoridades
Autoridades religiosas
Del ámbito eclesiástico
Líderes tradicionales
La junta – la reunión
Delegación de poderes
Símbolos o emblemas de poder
Burocracia
Seguridad
Formas de ejercer la autoridad
Reacciones a la autoridad

5 – ORGANIZACIÓN JUDICIAL Y PROCESO

Las autoridades jurídicas y sus funciones
La ley – lo legal y lo ilegal
Los crímenes – la delincuencia (constan también sobre “pecados”)
Expresiones alusivas
La violencia – daños contra el cuerpo
El robo – daños contra la propiedad
La calumnia – daños contra la reputación
El adulterio – daños contra la familia
Conflictos diversos
La denuncia
El delincuente
La prisión y el aprisionamiento
La libertad
Expresiones alusivas a la investigación (los datos no son exclusivos)

La audiencia
El juramento
Expresiones referentes a la justicia
Expresiones referentes a la injusticia

El testimonio

La sentencia: castigos más usuales (constan también sobre “penitencia” y “perdón”)

Expresiones alusivas
Azotar
Apalear
Apedrear
Aporrear
Pena de muerte
Inocente - liberar

6 – FENOMENOS ECONOMICOS

La propiedad

Expresiones genéricas
La propiedad privada
La propiedad “comunitaria”
La propiedad divina – derecho o teología de los bienes

Administración de los bienes

Expresiones genéricas
Formas de adquirir bienes
El ahorro

Prosperidad

El aumento de la hacienda
La abundancia

Decadencia

Formas de perder los bienes
Expresiones alusivas a la escasez, carestía y miseria
Comercio
Las transacciones comerciales
Lugar donde se comercializan los productos
Precio – valor del producto
El endeudamiento
La garantía
El alquiler

La moneda

El fisco – impuestos

El trabajo

Expresiones genéricas
Expresiones específicas
Modos de ejercer los oficios
El cansancio y el ocio
Dificultades en el trabajo
El pago del trabajo
El patrón
Término del “vínculo” de trabajo

Valoración o precio simbólico

Formas de dar y recibir – la reciprocidad

Expresiones genéricas

La acción de dar algo a alguien

La falta de reciprocidad o la reciprocidad negativa

8 – EDUCACIÓN

Expresiones alusivas a la transmisión del saber

Ignorancia - ignorante

Conocimiento - sabiduría

Probables formas de aprender y enseñar

Espiando

Memorizando

Raciocinando

A través de la sospecha

Prestando atención (incluye escuchar y mirar)

A través de la amonestación, del consejo

Imitando, por analogía, por ejemplos

Por experiencia

La educación escolar

Expresiones alusivas referentes al educando, al educador y a la escuela

Dificultades y/o resistencias en el proceso educativo

Facilitadores en el proceso educativo (ver también “astuto”, “industrioso”)

Probables maneras de disciplinar

Material escolar (no se especifica si son escolares)

Probables contenidos de la enseñanza

Expresiones genéricas

Urbanidades – buenas maneras – etiqueta y falta de etiqueta

El escribir

El leer

Registro de operaciones y conceptos científicos

Física

Materia

Ponderabilidad

Tamaños

Relación entre los tamaños

Formas

Ciclo del agua y de otros líquidos

Sonidos - Ruidos - Silencio

Temperatura

Textura

Iluminación – la luz (Consta también sobre iluminación artificial)

Lógica

Conclusión

Afirmación

Duda

Negación

Alternativas dobles
El acuerdo
Encimar
Alinear
Listar
Alternar - Invertir
Amontonar - juntar
Anteponer
Acrecentar
Igualar
Apartar - separar
Aproximar
Posponer
Comparar
Matemática
Números cardinales
Números ordinales
Cantidades
Operaciones básicas
Adición
Substracción
Multiplicación
División
Contar
Sistemas y unidades de medidas

Generalidades
Para medir longitud
Alusiones a la medida de capacidad (líquidos y áridos = metros cúbicos)
Diversos

10 – JUEGOS, DIVERSOS

Actividades recreativas
Denominaciones genéricas
Los juegos manuales y corporales
Los juegos orales
Juegos de azar
Travesuras
La burla
Otros juegos
El premio
Actitudes de los que juegan
Juguetes

11 – LAS ARTES

Lo lindo
Lo feo
Decoración corporal – la cosmética
Expresiones genéricas

- Pintura corporal*
- Corte de cabello*
- Máscaras*
- Ornamentación del cuerpo –los adornos*
- Peines*
- Aros*
- Anillos*
- Lápiz labial*
- Pulseras*
- Cadenas y collares*
- Coronas*
- El estar adornado*
- Ornamentación del ambiente
- Artes ideales
 - Diseño - pintura*
 - Escultura*
 - Artes musicales
 - Expresiones alusivas*
 - Instrumentos*
 - Música vocal*
 - La voz humana*
 - Géneros registrados*
 - Coros*
 - El oficio del músico*
 - Danza*
 - Drama*
- El arte de la palabra (Consta también sobre “palabra y comunicación”)

12 – PALABRA Y COMUNICACION

- Idioma, lengua, lenguaje
- Tipos o géneros del decir
- La comunicación
 - Expresiones alusivas*
- El conversar y la conversación*
 - Comunicación no verbal*
 - El silencio, el secreto*
- El correo
 - Expresiones genéricas*
 - La noticia*
 - Costumbres relacionadas*
- Las buenas palabras
- Las “malas palabras”
 - Formas de hablar de una persona
 - Expresiones genéricas*
 - El hablar mucho*
 - El hablar poco*
- La contradicción
 - La traducción y/la interpretación

13 – EL TIEMPO

Denominaciones alusivas al tiempo

EL pasado reciente

El pasado remoto

El presente

El porvenir - el futuro

La llegada de un tiempo previsto

El esporádico y el imprevisto

Lo duradero y lo frecuente

La prisa – el poco tiempo

La demora – el mucho tiempo

Expresiones referentes a la hora

Expresiones referentes al día

Sobre la alborada

Sobre la mañana

Sobre la siesta

Sobre el atardecer

Sobre la noche

Sobre la media noche

Sobre cómo los días pueden ser o transcurrir

Los días de la semana

Los meses

Las estaciones

Los años

Tiempo y espacio

Memoria y tiempo

El acontecimiento

La memoria – El recuerdo

El olvido

La historia

La teleología

El principio

Lo eterno

El fin y el fin del mundo

14 – EL MEDIO AMBIENTE

Expresiones alusivas a la tierra

Objetos y expresiones que orientan en el espacio

Caminos y caminantes

Nociones de límite

Tipos de suelo

Campo

Suelo fértil

Suelo arenoso

Suelo pedregoso

Suelo cubierto de vegetación

Suelo pantanoso

Suelo cansado o estéril

Expresiones alusivas al agua

Estados en que puede encontrarse el agua
Accidentes geográficos

Expresiones alusivas al espacio sideral

Aire – viento
Astros
El sol
Estrellas
Luna
Planetas
Abismo

Fenómenos meteorológicos

Expresiones genéricas
Clima: el calor
Clima: el frío
Clima templado

Lluvia

Expresiones generales
Tipos de nube
Tempestad
Inundación

Seca

Terremoto

Heladas – Nevascalas

Granizo

Rocío

Humedad

Neblina

15 – RELIGIÓN

Expresiones alusivas a las representaciones religiosas

Representaciones materiales

Representación de los seres sobrenaturales
Referente a Dios
Referente a Jesús Cristo
Referente a María
Referente a los santos y mártires
Referente a los espíritus
Referente a los demonios

Referente a los seres humanos

Los cristianos
Los no reducidos y no convertidos

Expresiones alusivas a la eternidad

El cielo
Purgatorio
Infierno
El limbo

Rituales

Expresiones genéricas

La mortificación - el flagelo
Adoración
Ayuno
Bautismo
Bendición
Entierro – funeral
Procesión
Elementos de la misa
Confesión/Confesión de pecados
Penitencia
Indulgencia
Culpa
Absolución, remisión o perdón de pecados
Comunión

La religión indígena

La antropofagia
La borrachera
La reciprocidad

Los rezos

Profecías y predicciones

Vestimentas y objetos litúrgicos

Conceptos teológicos

Conversión
Justicia
Injusticia
Fe
Creación y recreación del mundo
Condenación - maldición
Arrepentimiento
Confianza
El mal – el pecado
El bien
Herejía
Los milagros

Aspectos de la moral o ética religiosa

La práctica del bien y la persona virtuosa

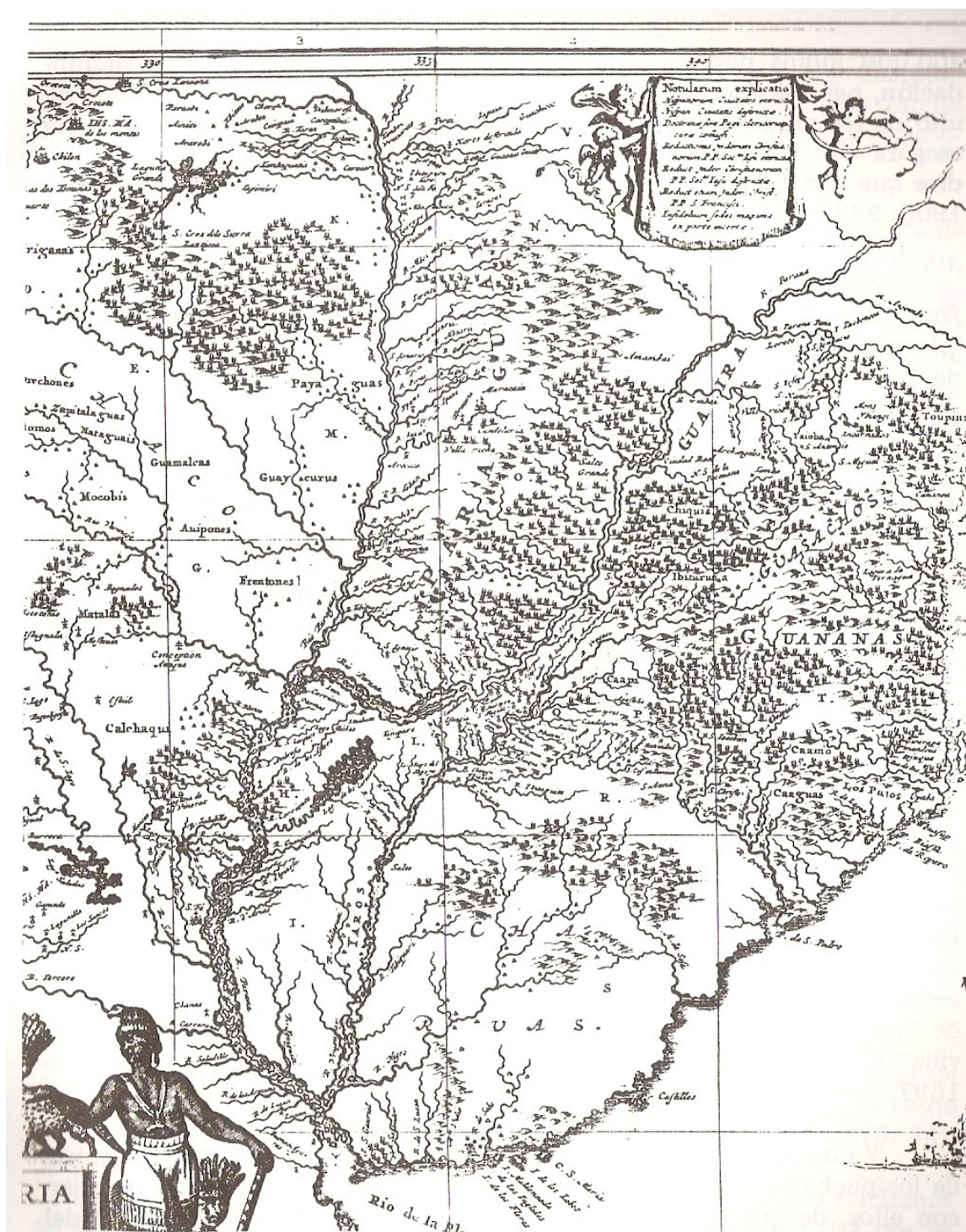
Dar y recibir consejos
Permanecer y crecer en la virtud
Promover el bien ajeno o el bien común
Castidad
Mansedumbre - magnanimidad – bondad
Reconciliación
Perdón - clemencia - compasión
Reprender, advertir el pecado
Amar - practicar la caridad
Pecados
El pecador y el pecar
Apatía – descuido

Codicia
Promoción del mal
Adulterio - fornicación
Pereza
Deshonestidad
Mentira
Desobediencia
Permanecer y crecer en el pecado (vicio), retornar al pecado
Odio
Tentación – motivación para pecar
Liderazgo religioso
Los sacerdotes y Hermanos católicos
Lideres tradicionales
El templo y la capilla
Otros lugares sagrados

ANEXO 3: LOCALIZACIÓN HISTÓRICA Y CONTEMPORANEA DE LOS PUEBLOS GUARANÍES

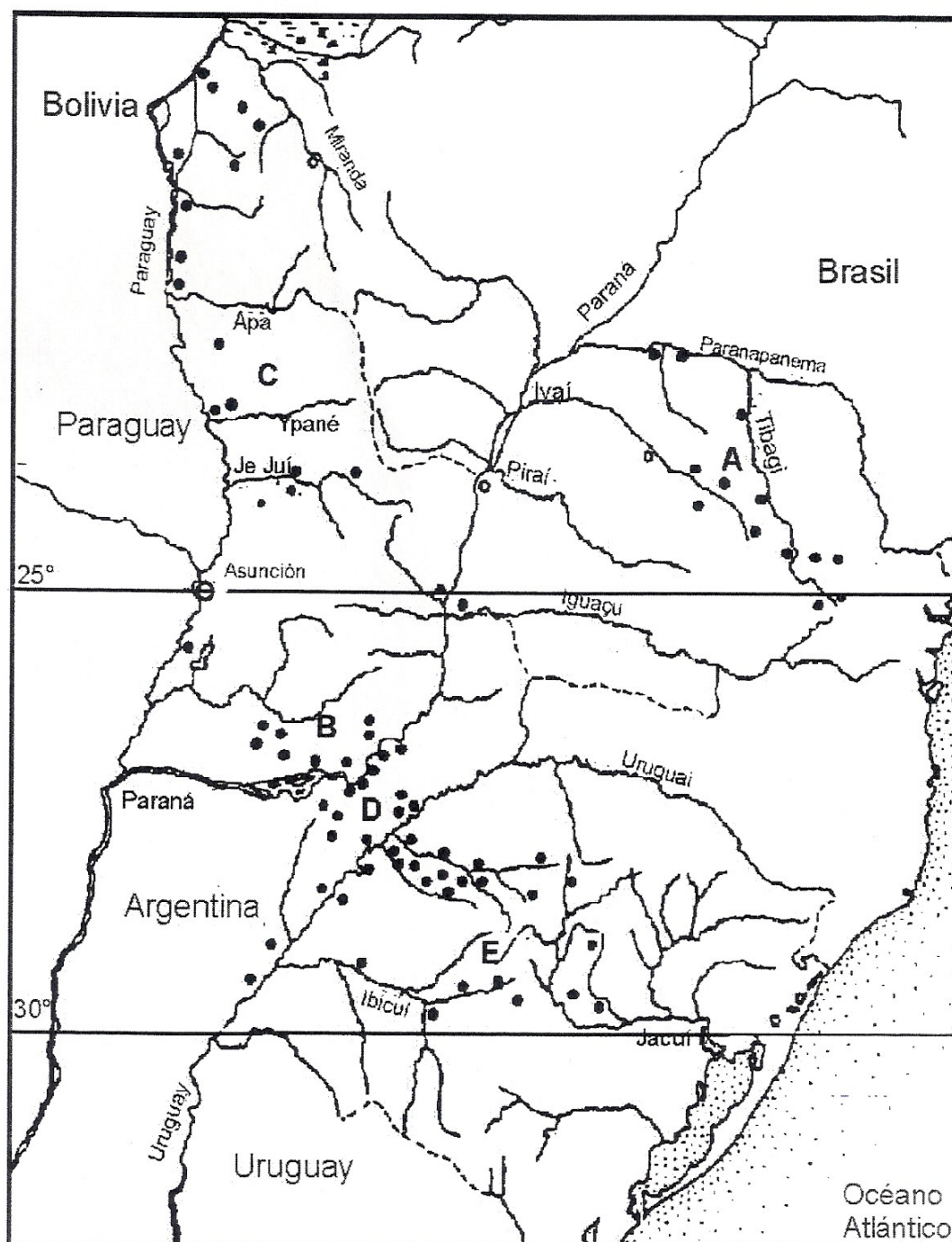
Paraquaria - Fragmento: El Paraguay como visto en el siglo XVII

Autor: John Ogilby (1600-1678)
Cartógrafo: Montanus Arnoldus (1625?-1683)



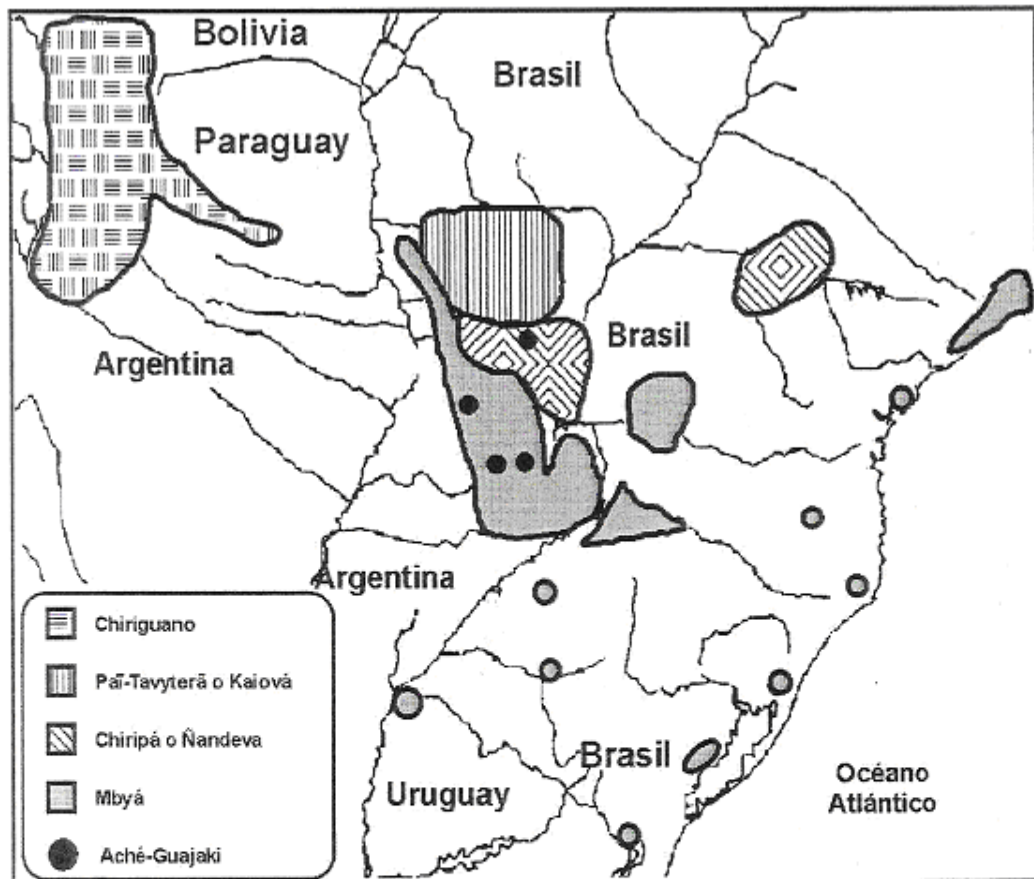
Frentes Misioneras de los Jesuitas en el Paraguay Siglos XVII-XVIII

A: Frente Misionera del Guairá, **B:** Frente Misionera del Paraguay, **C:** Frente Misionera del Itatin, **D:** Frente Misionera del Uruguay, **E:** Frente Misionera del Tape



Fuente: Becker, 1992, p. 19.

Localización de los pueblos guaraníes contemporáneos



Fuente: *Acción*, 1995, p. 21.